A marxista valláselmélet genezise

Zdzisław J. Czarnecki

A marxista valláselmélet genezise

ZDZISLAW J. CZARNECKI

A MARXISTA VALLÁSELMÉLET GENEZISE

KOSSUTH KÖNYVKIADÓ / 1975

A MŰ EREDETI CÍME:

ZDZISŁAW J. CZARNECKI:
FILOZOFICZNY RODOWÓD
MARKSISTOWSKIEJ
TEORII RELIGII
PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE
VARSÓ 1971

FORDÍTOTTA:
DR. PFEIFER DÁNIEL

A SZÖVEGET AZ EREDETIVEL EGYBEVETETTE:
FORINTOS GYÖRGY

ISBN 963 09 0174 9

© Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971

© Hungarian Translation: Dr. Pfeifer Dániel 1974

BEVEZETÉS

A különböző korok társadalmi tudatában mindig jelen volt az a gondolat, hogy az ember a természeti és társadalmi erőktől különböző más erőktől függ. Ezen kívül a vallási intézmények tényleges működése is azzal járt, hogy az elméleti gondolkodás középpontjába a vallással kapcsolatos problémák kerültek. Ezzel az érdeklődéssel a filozófia fejlődésének minden korszakában találkozhatunk. Ez két különböző áramlat formájában jelentkezett. Az első központi problémáját a vélt természetfölötti erők hatása, valamint az alkotta, hogyan hatnak ezek az erők a világra és az emberre. Az ilyesfajta elmélkedések alapvetően nem mennek túl a vallás belső keretein, és — a legjobb esetben — kísérletet jelentenek a vallás teológiai tartalmának racionálissá tételére. Így tehát, akárcsak Hésziodosz elméletében, a hagyományos hiedelmek rendszerezésének bizonyos formájáról, vagy — mint Arisztotelész és a neoplatonikusok valláselméletében — annak bizonyításáról van szó, hogy az emberek a vallásos tudat olyan értelmezésére törekedtek, amely összhangban állott a megismerés és a társadalom fejlődése által teremtett új helyzettel. Megfelelő történelmi feltételek között az ilyen nézetek

eredményeként kialakuló fogalmi struktúrák társadalmi elfogadásra találhatnak azokban a körökben, amelyeknek eszmei szükségleteit képesek kielégíteni, és ilyenkor a vallásosság új alakjának eleven tartalmává alakulnak át. Éppen így történt ez az említett neoplatonizmus bizonyos elemeinek esetében, amelyeket a hiedelmeinek doktrinális formáit kereső fiatal kereszténység elfogadott. Megállapíthatjuk, tehát, hogy a vizsgálódások ezen irányának történetét — amelyet a társadalom vallási szükségletei és élményei inspirálnak — a vallásos gondolat és egyúttal az idealista filozófia történetéhez kell sorolnunk

A második áramlatnál ezzel szemben az jelentkezik problémaként, hogy a társadalom életében vallási jelenségek léteznek. E problémafeltevés sajátosságát másfajta, olyan kérdések adják, amelyek — bár az előző reflexióhoz hasonlóan szintén a vallási hiedelmek tárgyaira és az ezek létezésében való hitből adódó következményekre vonatkoznak — másfajta válaszokra akarnak eljutni. Az istennek, vagy valamilyen másképpen elképzelt természetfölötti lénynek természetére vonatkozó kérdések helyett olyanok jelennek meg, amelyek azt kutatják, honnan ered ez a fogalom az emberi tudatban. Az arra vonatkozó kérdés helyett, hogy milyen kötelezettségei vannak az embernek az istenséggel szemben, az a kérdés merül fel, milyen következményei vannak az emberi cselekvés, boldogság stb. szempontjából annak a ténynek, hogy az ember hisz az isten létezésében. Az a kérdés, hogy mi is az isten, kikerül az érdeklődés középpontjából, és helyét az a kérdés foglalja el, mi a vallás. Ugyanakkor itt nem bizonyos konkrét, ilyen vagy olyan vallási rendszerről van szó, hanem a vallásról általában. És bár ennek a gondolati áramlatnak története folyamán gyakran

megesett, hogy a megfontolások középpontjába egy-egy konkrét vallás, különösen a kereszténység került, a premisszák elméleti jellege, valamint az a tény, hogy a megállapítások hatóköre más vallásokra is kiterjedt, mégis oda vezetett, hogy ezek a vizsgálódások — mint azt Feuerbachnak „A kereszténység lényegé"-ről írt műve példázza — az egyes vallási rendszerek határain túlmenő általánosításokra törekedtek.

Az ebbe a kategóriába sorolható problémák jegyzéke nagyon hosszú. Ezért itt csak a legfontosabbak bemutatására szorítkozunk.

1. A vallás eredetének kérdése. Ez összefügg azzal a kérdéssel, mely tényezőknek tudható be a vallásos érzések és képzetek első kialakulása az emberi pszichikumban. Ez a probléma leggyakrabban — különösen ennek az érdeklődési iránynak spekulatív, az empirikus vizsgálódásokat megelőző szakaszában — arra a kérdésfeltevésre korlátozódott, milyen módon jutott el az ember az isten (istenek) eszméjéhez és a lélek halhatatlanságának gondolatához.

2. Tulajdonképpen csak ugyanennek a problémának más megfogalmazása a vallás lényegére vonatkozóan feltett kérdés, vagyis az, melyek azok a szükséges ismertetőjegyek, amelyek meghatározzák a vallás valóságos természetét és eldöntik, mi is a vallás ténylegesen.

3. Ezt követően felszínre kerül a fejlődési mechanizmusok és a történelmi törvényszerűségek kérdése a vallás történetében. Igaz ugyan, hogy a vallásos élet alapvető formáinak és tartalmainak hagyományos volta folytán ezek történeti változékonysága csak később keltette fel a megismerésre irányuló érdeklődést, mint az előbb említett problémák, abban a pillanatban azonban, amikor a gondolkodók felfogták fontosságát,

azonnal a vallással kapcsolatos filozófiai viták központi problémájává vált.

4. A vallás múltbeli fejlődési szakaszainak rekonstrukciója — indokoltságától függetlenül — felveti a kérdést, milyen perspektívái vannak a vallásnak a jövőben. Ennek a kérdésnek azon filozófiai irányzatok talaján volt nagy jelentősége, amelyek elfogadták az állandó fejlődés eszméjét az emberiség történelmében és ezzel együtt azt a nézetet, hogy az ember világa a jövőben nem lesz az eddigi modell egyszerű meghosszabbítása vagy az ismétlődő sturktúrák valamelyik változatlan láncszemének újabb kiadása.

5. És végül itt van a talán legerősebben vitatott és a legnagyobb szenvedélyeket kiváltó kérdés: a vallás jelentősége az egyének életében és az emberiség történetében, helye a kulturális környezet egyéb elemei között és az a szerep, amelyet a társadalmi tudat és intézmények más formáival — az állammal, a hatalommal, a tudománnyal, a művészetekkel, az erkölccsel stb. — szemben betölt. Bizonyos fokig speciális, de rendkívül lényeges és elég korán felismert kérdés ezen a területen az, hogy a vallás más szerepet játszik a különböző társadalmi csoportok — különösen pedig a rétegek és az osztályok — eltérő érdekeinek vonatkozásában.

Ez az utolsóként említett probléma kiemelkedő jelentőségű. Az a tény, hogy a vallási jelenségek az egyes társadalmi csoportok törekvéseivel találkozva eltérő funkciókat teljesítenek, azzal jár, hogy az ezzel a témával kapcsolatos nézetek erősen telítődnek ideológiai elemekkel. Minthogy az előbb említett kérdésekre adható lehetséges válaszok nem közömbösek a különböző társadalmi rétegek törekvései szempontjából, ezért a vallás eredetét és fejlődésének törvényszerűségeit, továbbá a vallásnak az ember társadalmi magatartására

gyakorolt hatását leíró ítéleteket, értékítéleteknek kell kísérniük. Ez utóbbiak vonatkozhatnak természetesen akár a vallás egészének, akár pedig egyes megnyilvánulásainak és hatásainak értékelésére.

A fentebb felsorolt kérdések vizsgálatából eredő megismerési törekvések, a hozzájuk kapcsolódó eszmékkel együtt arra vezettek, hogy az emberi gondolkodás történetében megjelent a vallásfilozófia.

Minthogy azonban a fentebb említett kérdésekkel kapcsolatban — különösen az utolsó évszázadban — mélyrehatóbb kutatásokra került sor a filozófia keretein kívül is, mégpedig a speciális vallástudományok talaján és az olyan szaktudományok módszereinek felhasználásával, mint amilyen a szociológia, a pszichológia, a kulturantropológia stb., a kutatásoknak ezt az egész területét valláselméletnek nevezhetjük. A vallás-elmélet története ezek szerint tehát kiterjedne mind a vallás legáltalánosabb tulajdonságait tárgyaló modern elméleti koncepciókra, mind pedig az ugyan szegényesebb és primitívebb, de tematikailag ezekkel egynemű régebbi nézetekre. Úgy véljük ugyanis, hogy nem indokolt az ugyanarra a tárgyra vonatkozó elméleti reflexió két egymásra következő szakaszát csak azért szembeállítani, mert a második szakaszt az elsővel szemben nagyobb metodológiai érettség jellemzi. Különösen azért nem volna ez helyes, mert a mai valláselméletek — pl. a fizikával ellentétben, amely ugyancsak a filozófia öléből született, de az idők folyamán átalakult teljesen önálló tudománnyá — továbbra sem szűntek meg filozófiai elméletek lenni. Jóllehet téziseik megalapozását a vallásismeret speciálisabb területein elért eredményekben keresik, mégsem vesztették el sem általánosító törekvéseiket, sem pedig közvetlen kapcsolatukat a filozófiai koncepciókkal. Elég, ha a mai vagy

a közelmúltbeli valláselméletek közül csak az olyanokat említjük meg, mint a pszichoanalitikai, vagy az evolucionista vagy éppen a marxista valláselmélet. Filozófiai tartalmuk olyannyira szembeötlő, hogy egyszerűen olyan elméleteknek tekinthetjük őket, amelyek a megfelelő irányzatok fő posztulátumait a vallási jelenségek definiálására és értelmezésére alkalmazzák.

A valláselméletek filozófiai jellegének elismerése azonban — függetlenül attól, hogy a régebbi vagy a modern elméletekről van-e szó —, bizonyos módszertani következményekkel jár. Azokhoz az általánosabb elméleti struktúrákhoz viszonyítva ugyanis, amelyeknek keretei között megjelennek, nem teljesen önálló képződmények. Önállóságuk egyedül a tárgyalt kérdések tematikai különállósága által meghatározott tárgyi önállóság. Ettől eltekintve azonban az egyes valláselméletek közvetlenül összefüggnek a filozófiai gondolkodás más területeivel. Ez a kapcsolat nem egyszer olyan szoros, hogy bizonyos ontológiai vagy ismeretelméleti tételek elfogadása szükségszerűen meghatározott következményekkel jár a vallás felfogását illetően is.

Tulajdonképpen már magának az ontológia alapkérdésének, nevezetesen annak a kérdésnek materialista vagy naturalista megoldása, hogy a lét lényege kimerül-e a természeti és társadalmi valóságban, arra kényszeríti az embert, hogy keresse a természetes vallásképző tényezőket, hogy ezekre vagy az emberi pszichikum belső struktúrájában, vagy pedig az emberi tudat és az embert körülvevő világ viszonyának legkülönbözőbb formáiban mutasson rá. Hasonló konzekvenciákra vezethet nemegyszer az ismeretelméleti szkepticizmus is, amennyiben megingatja a vallás által látszólag racionális premisszákból levont ítéletek érvényességét. Amennyiben a szkepticizmus nem torkollik

teljes agnoszticizmusba — vagyis nem vonja kétségbe a vallási jelenségek lényegére vonatkozó mindennemű megismerés lehetőségét — szükségszerűen oda vezet, hogy a vallás eredetéről és jellegéről naturalista nézetek alakulnak ki, ahogyan az David Hume elméletének esetében meg is történt. Egyébként olykor a szélsőségesen idealista rendszerek is érdekes és elméleti szempontból termékeny valláselméletek felállítására vezethetnek. Hiszen éppen Hegel volt az, aki ezen a területen számos olyan tételt fogalmazott meg, amelyek nagyon jelentősen befolyásolták a marxista nézetek alakulását.

A valóságban azonban a filozófiai tudatnak nem az ontológia, még kevésbé az ismeretelmélet az a területe, amelyet a legmélyebb és a legerősebb kötelékek kapcsolnak össze a valláselmélettel. A vallás ugyanis társadalmi jelenség. Hordozója mindig az ember, az az ember, aki számos esetben éppen hiedelmeire tekintettel, a vallás impulzusainak hatására cselekszik. Hiszen a természetfölötti világkép, a vallási tilalmak és parancsolatok, eszmények és értékek emberi magatartást, nem pedig természeti jelenségeket szabályoznak. Éppen ezért a vallásról alkotott nézetekkel mindenekelőtt a különböző társadalomelméleteknek és az emberről alkotott felfogásoknak kell a legszorosabban és a legközvetlenebbül összefüggniük.

Mindezek alapján megállapíthatjuk tehát, az a kérdés, hogyan jöttek létre a vallási fogalmak az emberi tudatban, közvetlenül az emberi természetről alkotott nézetekhez kapcsolódik. Annak, hogy ebben az elsőbbséget az érzelmi vagy a megismerési tényezőknek tulajdonítják-e, szükségszerűen tükröződnie kell a megfelelő valláselméletekben. Ha továbbmenően kétségbe vonjuk annak értelmét, hogy az emberi természet kérdése az embert megteremtő társadalmi feltételektől elszakítva

vizsgálható, ez elvezet a társadalmi tényezők felfedezéséhez, a vallásos élmények gyökeréhez. Az emberről mint olyan lényről kialakított koncepció, akinek emberi mivoltát egyedül a gondolkodás határozza meg, arra a nézetre vezet, hogy a vallás egyedül és kizárólag a környező világ fölötti szemlélődő elmélkedés terméke. Ezzel szemben annak meglátása, hogy az ember a természetet átalakító cselekedetekben valósítja meg magát, egyenesen kikényszeríti azt a megállapítást, hogy a vallási jelenségek a világban való aktív emberi jelenlét következményeivel függnek össze.

Az emberről alkotott különböző felfogásokhoz a legváltozatosabb, nekik megfelelő axiológiai rendszerek kapcsolódnak. Az ember lényegének különféle felfogása elkerülhetetlenül különféle értékrendszerek kialakulására vezet, amelyek megmondják, mire kell az embernek törekednie, mi az, ami lealacsonyítja, milyen célokat kell maga elé tűznie, milyen sajátos emberi szükségleteket kell kielégíteni és hogyan, milyen javakat kell létrehoznia. Minthogy pedig minden egyes vallási rendszernek is megvan a maga értékelmélete, továbbá mivel ezek a vallási rendszerek is bizonyos eszményeket és célokat állítanak az ember elé, a valláselmélet területén is jelentkeznie kell annak a problémának, milyennek kell lennie az ember viszonyának a vallásos világnézetből adódó értékekhez, a boldogság értelmezéséhez, az ember feladataihoz stb. Tekintettel pedig arra, hogy a különböző axiológiai rendszerek következményeikben mindenekelőtt az emberi kapcsolatokra hatnak ki, megállapítható, hogy van még egy összefüggésrendszer, amelybe óhatatlanul beletartoznak a valláselméletek. Ezek az elméletek ugyanis különböző etikai nézeteknek felelnek meg.

Nem kevésbé nyilvánvaló kapcsolatok állnak fenn

a vallásról alkotott nézetek és a különböző társadalomelméletek között. Amikor a XVIII. században elkezdtek foglalkozni a vallási képzetek fejlődésének rendkívül lebilincselő kérdésével, e vizsgálódások filozófiai háttere a társadalmi haladás széles körben elterjedt elmélete volt. Úgy gondolták, hogy az egész emberiség fokozatosan tökéletesedik, és ennek folyamán elveti a világszemlélet régi és primitív módjait. Az a meggyőződés, hogy a történelmi folyamat lényege a harmonikus, minden összeütközéstől mentes fejlődés, a vallás történetének ezzel összhangban álló koncepciójára vezetett. Az a felismerés viszont, hogy a társadalmi fejlődést a konfliktusok és az osztályharcok tartják mozgásban s hogy ezekből születik meg a világ új alakja, annak elismerésére kényszerít, hogy a vallás lényeges ismertetőjegyei egyedül és kizárólag akkor tárhatók fel, ha megvizsgáljuk, miként vesz részt a vallás a társadalmi antagonizmusokban.

Nincs olyan történelemfilozófiai koncepció, amely a történelmi mechanizmus törvényszerűségeinek és mozgatóerőinek megragadására törekedve ne szőné bele sémájába azon átalakulások bizonyos képét, amelyeken a vallásnak át kell mennie. Másrészt viszont mindazok az elméletek, amelyek a vallási élmények, intézmények és rendszerek történeti változandóságát meghatározó törvényeket keresik, mindig valamilyen általános történelemfilozófiai elképzelésre épülnek fel.

A vallásra vonatkozó nézetek és a vallásfilozófia keretein kívül maradó jelenségek között fennálló kapcsolatoknak ezt a természetesen nem teljes felsorolását még egy további, ugyan banális tétellel is ki kell egészítenünk. Nevezetesen azzal, hogy ezeknek a nézeteknek nyilvánvalóan magának a vallásnak a történetétől is függniük kell; a vallás doktrinális fejlődésétől és azon

változó formáktól, amelyekkel részt vesz a társadalom életében. Az a függőség tehát kettős.

1. Egyes elméletekre bizonyos mértékű hatást gyakorol a teológiai gondolkodás története. Ennek keretében ugyanis időnként a legkülönbözőbb próbálkozásokra kerül sor annak érdekében, hogy a teológia legalább részben racionális választ adjon a valláselmélet érdeklődési körébe tartozó problémákra. Különösen sok, időnként elég radikális ilyen jellegű kísérlettel találkozunk a legutóbbi évszázad liberális protestáns teológiájában. Ennek példájaként Bultmann egzisztencialista teológiáját hozhatjuk fel. Sokszor az a helyzet azonban, hogy az új teológiai eszmék által ösztönzött reflexiók már nem férnek meg a teológia keretei között, túllépik annak korlátait, és természetfölötti elemektől mentes alakban jelennek meg. A XVII. századbeli anglikán teológusok arra irányuló erőfeszítései, hogy a hittételeket az ész törvényeire építsék fel, a deizmus megszületését segítették elő, és ezt követően azt is, hogy sok deista szerző közreműködött egy laikus, felvilágosodáskori vallásszemlélet kialakításában.

2. A valláselmélet a társadalmi viszonyoktól is függ. A vallás ugyanis nemcsak ontológiai és axiológiai tételek helyes rendszeréről szóló fogalmi konstrukció, és nem is ezek a tételek határozzák meg jelentőségét; mindenekelőtt társadalmi tény, a történelem olyan aktív résztvevője, amely nemcsak az egyéni magatartások politikailag nem közömbös területeit befolyásolja, hanem egyfajta kollektív cselekvésekre is ösztönöz és egyúttal a kényszer különböző — nem mindig szellemi — formái segítségével visszatartja az embereket a nemkívánatosaknak minősített cselekvésektől. A vallási intézmények aktívan vettek részt a társadalmi, politikai és gazdasági életben, és ennek során a történelmi

konfliktusokban és háborúkban majdnem mindig aktív elkötelezett félként léptek fel. Az újkori Európában — amelyre itt figyelmünket korlátozzuk — a vallás a katolikus egyházat, a reformációt és az általa életre hívott mozgalmakat jelenti, amelyek egymás ellen vezetett háborúkban és az egymással torzsalkodó felekezetek kölcsönös üldözésében nyilvánultak meg.

A vallásnak a társadalmi életre gyakorolt hatása egyébként nem korlátozódik egyedül a vallási szervezetek és mozgalmak közvetlen fellépésére a történelem színpadán. A vallási hiedelmek társadalmi jelentőségét ugyanis felfedezhetjük magában a vallásos tudat jelenségében legalább olyan szembeötlően, mint az egyházi intézmények történelmet formáló szerepében. Igaz ugyan, hogy ott kevésbé mutatósan nyilvánul meg, mégis az a helyzet, hogy a vallásos tudat társadalmi tartalmai és eszmei következményei — tekintettel arra a tényre, hogy az emberekre (legalábbis a múltban) általában hatottak a vallásos világszemlélet következményei — roppant jelentős szerepet játszanak.

A vallásos élményeknek ugyanis abban az alakjukban, amelyben azok az európai kulturális hagyományban domináló szerepet töltenek be, lényeges elemük az embernek az az érzése, hogy szakadatlanul kiszolgáltatott a természetfölötti erőknek, hogy az emberi sors isten hatalmának, akaratának alárendelt, amikor is isten azt parancsolja, hogy az ember alázattal viselje kudarcait a földi életben és nyugodjék meg mindabban, ami állítólag a gondviselés döntéseiből következik. Ezeket a különböző felekezeteknél és szektáknál, valamint különböző történelmi korszakokban más és más erővel jelentkező meggyőződéseket az emberi lét társadalmon kívüli céljának képzete kíséri, mégpedig annál csábítóbban, minél kevesebb okot szolgáltat a meg-

elégedettségre az ember tényleges helyzete. Ez az evilági életben elérhető értékeket lebecsülő felfogás azt parancsolja, hogy az ember mind végső elégtételét, mind pedig a legmagasabb rendű javakat a földi élet határain túl keresse.

Nincs okunk kétségbe vonni, hogy az istentől való függőség érzése és az a hit, hogy az ember halála után felel tetteiért, egyes különös esetekben viszonylag pozitív szerepet játszhat. Különösen akkor van ez így, amikor az erkölcsi érzület túl gyenge ahhoz, hogy etikai fékként kielégítően működhessen. A vallásos tudat ezen elemei által betöltött alapvető funkció azonban egészen más. Túlmegy az etika problémakörének keretein, és a társadalmi mechanizmusok működésének sokkal általánosabb szférájában jelentkezik. Maga az a hit ugyanis, hogy van egy legfelsőbb hatalom, és hogy az embernek a tőle származó parancsokhoz kell tartania magát, a politikai hatalomnak való engedelmesség szempontjából még akkor sem jelentőség nélkül való, ha az adott történelmi környezetben már nem él az a meggyőződés, hogy a politikai hatalom isteni eredetű. Ebből a hitből születik ugyanis az a meggyőződés, hogy az idegen és abszolút hatalomnak való alávetettség természetes állapota az embernek, aki arra ítélt, hogy alárendelt lény legyen. Éppen ez az oka annak, hogy olyan sok ateista gondolkodóval találkozunk, aki egyúttal konzervatív vallásfilozófus is — mint mondjuk Thomas Hobbes —, aki az ateizmusa mellett azt hirdette, hogy az isten létezésébe vetett hit társadalmilag nélkülözhetetlen, és az általa helyesnek tartott politikai szervezet struktúrájára vonatkozó javaslataiban az általa is vallott ateista nézetek üldözését követelte.

Az emberi lét eszkatológiai dimenzióval való fel-

ruházása kiemeli az embert az őt körülvevő társadalmi környezetből, valamint más emberekhez fűződő függőségéből is. Azzal, hogy a földöntúli élet gyönyörű kilátásával kecsegteti, lehetővé teszi számára, hogy könnyebben fogadja el még azokat a társadalmi helyzeteket is, amelyek őt különben aktív tiltakozásra és arra késztetnék, hogy kísérletet tegyen megszüntetésükre. A következmény tehát a társadalmi konfliktusok elsimítására való törekvés, azoknak a mozgatóerőknek leszerelése, amelyek által a történelmi fejlődési folyamat végbemegy. Végső soron mindez szükségszerűen oda vezet, hogy a vallásos emberképből adódó következmények azoknak a társadalmi csoportoknak és erőknek törekvéseit szolgálják, amelyeknek az az érdekük, hogy leszereljék az olyan rétegek aktív szembenállását a társadalmi renddel, amelyeknek minden okuk megvan arra, hogy negatívan értékeljék a társadalomban számukra kijelölt helyet.

Hasonlóképpen súlyos, bár természetes következményei vannak annak a ténynek, hogy a vallás aktív módon részt vesz a társadalom életében, és hogy a vallásos tudat eszmei tartalmai egészben véve megegyeznek a társadalmi élet hagyományos struktúráinak fenntartására törekvő konzervatív történelmi erők cselekvési irányával. A vallás megismerését célzó törekvéseket ugyanis a vallás által a társadalmi valóságban játszott szerep motiválja. Ezek a törekvések viszont általában nem mentesek az ideológiai elkötelezettségtől. Azokban a történelmi korszakokban, amikor az adott viszonyok radikális átalakítására törekvő, életteli társadalmi mozgalmak útjukon olyan akadályokba ütköznek, amelyeket a vallás intézményei és a vallásos tudat emelnek a történelmi fejlődés lefékezése céljából, a vallásnak szükségszerűen az elméleti általá-

nosítások síkjain is a figyelem középpontjába kell kerülnie. A vallás természetével, történelmi szerepével és működési mechanizmusaival stb. kapcsolatos kérdésfeltevések ilyenkor azután annál élesebb formában vetődnek fel, minél hevesebb a társadalmi konfliktus, és a vallási intézmények, valamint a vallásos beállítottságok magukat e konfliktusban minél közvetlenebbül kötelezik el, megmutatva a vallás tényleges arculatát. Ezek szerint tehát nemcsak a megismerési célokat szolgáló reflexió ösztönöz a vallás létezésével kapcsolatos kérdések tárgyalására, hanem legalább ugyanennyire a társadalmi viszonyok fejlődése is problematikus helyzeteket teremt, felvet bizonyos kérdéseket és egyúttal ezekre a kérdésekre különböző lehetséges válaszokat sugalmaz. Éppen ez az oka annak, hogy a vallásfilozófia legerőteljesebb fejlődése Európa újkori történelmének különösen viharos korszakaira esik: arra az időre, amikor kialakulnak a tőkés társadalom alapjai Angliában, a XVIII. században Franciaországban, ahol ebben az időben a nagy francia forradalmat megelőző első elméleti csatározások folynak, valamint a XIX. század elején abban a Németországban, amely arra törekszik, hogy leszámoljon a porosz feudalizmus örökségével. És éppen ezért lehetetlennek látszik a filozófiai valláselméletek igazi történetét nyomon kísérni anélkül, hogy ne vennők figyelembe a tényleges történeti bázisukat alkotó társadalmi folyamatokat és ideológiai harcokat. Hasonlóképpen figyelemmel kell lennünk a vizsgált elméletek ismertetésénél végül arra is, milyen általánosabb, pusztán a vallási jelenségek értelmezésének szűk szféráján már túlmenő célokat tartottak szem előtt.

*

Mindaz, amit azokról a közvetlen kapcsolatokról kifejtettünk, amelyek a vallásról kialakított nézeteket összefűzik a tőlük egészen idegen területekkel, mint pl. a valóságról alkotott filozófiai elméletekkel, az emberi megismerés lehetőségeivel és határaira vonatkozó vizsgálódásokkal, a társadalomfilozófiai rendszerekkel, valamint a társadalmi élet által ösztönzött eszmeáramlatokkal, az emberről alkotott különböző koncepciókkal és történelemfilozófiai sémákkal, sőt még a teológiai gondolat történetével is — bizonyos módszertani aggályokra vezet. Nevezetesen: tekintettel arra, hogy a vallás-elmélet olyan széles körben összefonódik a megismerés más területeivel és nagymértékben függ ezektől, egyáltalában van-e lehetőség arra, hogy azt elkülönítetten, önállóan vizsgáljuk? Vajon megvan-e a lehetőség arra, hogy a vallásról kialakult nézetek történetét sajátos és viszonylag önálló egészként mutassuk be? Úgy látszik, hogy bizonyos feltételek tiszteletben tartása esetén ezeket a kétségeket eloszlathatjuk. Emellett a következő körülmények szólnak:

1. Mivel a vallási jelenségek oly határozottan elkülönülnek a társadalom életének egészétől, hogy a létezésük által életre hívott elméleti vizsgálódás tárgyát alkothatják, jogosan járunk el, ha ebben a vizsgálódásban szintén specifikus és viszonylagos önálló kutatási tárgyat látunk, mindenesetre olyannyira önálló kutatási tárgyat, amennyire a vallási jelenségek is sajátosan elkülönülnek a társadalom életének egyéb jelenségeitől.

2. A legfontosabb — és talán döntő jelentőségű — azonban egy egészen más körülmény. Az a helyzet, amelyben a vallásról kialakított nézetek vannak, egyáltalában nem kivételes. Egészen hasonló a helyzetük a filozófiai — és végső soron nemcsak a filozófiai — problémakör összes ágazatainak. Mint ahogyan sem a

természeti, sem a társadalmi valóságban nincsenek olyan elszigetelt jelenségek, amelyeket semmi sem kapcsolna össze bizonyos más természetű jelenségekkel, ugyanígy az elméleti gondolkodás egyes területein sincsenek olyan nézetek, amelyek — bár a kérdések bizonyos meghatározott csoportjára vonatkoznak —, ne vonnának maguk után elméleti következtetéseket a megismerés valamilyen más területén. A kutatás, a vizsgálat tárgyának legalábbis bizonyos fokú önkényes elkülönítése minden területen elkerülhetetlenül szükséges lépés. A valláselméleteket ebből a szemszögből nézve — bár azok mindig csak bizonyos töredékrészei az emberről és a társadalomról kialakított valamilyen általánosabb felfogásnak — viszonylagosan önálló egésznek tekinthetjük. Annak azonban, hogy ennek az álláspontnak módszertani szempontból értelme legyen, nélkülözhetetlen feltétele az, hogy észrevegyük a valláselméletek autonóm jellegét a maguk egész viszonylagosságában, s feltárjuk mind elméleti premisszáikat — abban az alakban, ahogyan azokat az antropológiai, történelemfilozófiai, ismeretelméleti nézetekkel való kapcsolataik formájában az előzőkben jelzésszerűen már felvázoltuk — mind pedig eszmei premisszáikat. Ha ugyanis teljesen figyelmen kívül hagyjuk az összes elméleti összefüggéseket és következményeket, valamint a valláselméletek kötődését a társadalmi valósághoz, ennek óhatatlanul leegyszerűsítésekre és félreértésekre kell vezetnie. Sokszor megtörténhetik ugyanis, hogy a vallásra vonatkozó azonos, vagy egymáshoz közelálló tételek valódi elméleti tartalmukat és eszmei beállítottságukat csak annak az egész koncepciónak hátterében tárják fel, amelyben megnyilvánulnak, és csak akkor, ha összevetjük őket létrehozójukkal, az adott történeti folyamattal.

*

A marxista filozófia megalkotóinak életművében nem sok olyan munka van, amely kizárólag a vallással foglalkoznék. Valamivel több e tárgyra vonatkozó megjegyzés és fejtegetés található filozófiai, történeti és politikai kérdéseket tárgyaló műveikben. Sem a vallásra vonatkozó nézetek helyét a marxista filozófia problémái között, sem pedig azt a szerepet, amelyet ezek a nézetek az új elméleti szintézis kialakulásánál e filozófia alkotóinak gondolatvilágában játszottak, nem érzékelhetjük azonban helyesen egyedül azon az alapon, hányszor nyilatkozott műveiben közvetlenül a vallásról akár Marx, akár Engels. Saját nézeteit a vallásról egyikük sem mutatta be rendszeres és kimerítő formában. Ez irányú nézeteiknek a legfontosabb elemeit általában más kérdések tárgyalása kapcsán, olyan prolémák vizsgálatával összefüggésben fogalmazták meg, mint amilyen pl. az emberi lény társadalmi jellege, az osztálytársadalom működésének törvényszerűségei stb. A valóságban azonban ezeknek a vallással kapcsolatos, szinte esetleges jellegű megjegyzéseknek — mint amilyen pl. Marx „Tézisek Feuerbachról" c. írása —, elméleti jelentőségük egyáltalában nem áll arányban terjedelmükkel, és azok a marxizmusban rendkívül fontos funkciót töltenek be. A marxista filozófiában azonban igen határozottan körvonalazott nézet rejlik a vallásról ott is, ahol az közvetlenül nem nyilatkozik róla. Az például, hogy megalapítói feltárták a társadalmi fejlődés törvényeit, végső soron arra a megállapításra vezet, hogy az emberiség történelme csak tőle magától függ, és hogy az emberiség feladata egy olyan társadalmi struktúra kialakítása, amely lehetővé teszi az ember számára, hogy tudatosan maga irányítsa sorsát és megvalósítsa lehetőségeit azzal, hogy szükségleteinek megfelelően szervezi meg saját világát. Ily módon a mar-

xista filozófia ott is, ahol nem tárgyal közvetlenül a vallásfilozófia hagyományos körébe tartozó kérdéseket, következetesen a vallásos világnézet humanisztikus ellentéte. A marxista filozófiának ez a sajátos jellege szükségszerűen a vallásnak, különösen pedig a társadalom életében és az emberiség történeti fejlődésében betöltött szerepének újszerű értékelését vonja maga után.

Annak ellenére tehát, hogy sem Marx, sem Engels nem volt vallásfilozófus a szó szoros, speciális értelmében, vallásfilozófiai megállapításaik a nézeteknek mégis olyan önmagukban zárt és eredeti rendszerét alkotják, amely a valláselméletek történetében döntő fordulatot jelent. A marxista filozófia megalapítói részéről a vallási jelenségekkel kapcsolatban vallott nézetek megismerési és eszmei horderejének egyik legfontosabb oka azonban éppen abban áll, hogy ezek a nézetek nem meggyőződéseik elszigetelt rétegeként, hanem egész rendszerük következetes részeként jelennek meg. A marxista valláselmélet a maga premisszáit közvetlenül a társadalmi fejlődés történelmi törvényszerűségeiből vezeti le. Ez az elmélet így azután nem más, mint az emberről alkotott materialista felfogásnak és az emberi társadalom dialektikus szemléletének szükségszerű következménye — annak eredménye, hogy Marx és Engels a vallási jelenségek vizsgálata során és értékelésében a történelmi materializmus módszerét alkalmazta.

Ebből az a következtetés vonható le, hogy mindazokban a kutatásokban, amelyeknek tárgya a marxista valláselmélet, különösen pedig akkor, ha éppen ezen elmélet előzményeinek feltárására irányuló kísérletről van szó, figyelembe kell vennünk a marxista filozófiának a vallástudományon kívüli, különösen filozófiai, antropológiai és társadalmi tartalmait is.

Van azonban még egy, a marxista vallásfelfogás elméleti eredetével kapcsolatos további problémakör is. Marxnak és Engelsnek a vallásra vonatkozó nézetei, egész filozófiájukhoz hasonlóan, szintén annak eredményei, hogy számos olyan korábbi koncepciót fejtettek ki és haladtak túl, amelyek célja a vallási jelenségek természetének meghatározása, és az emberiség történelmi fejlődésében játszott szerepük tisztázása volt. A marxista filozófia megteremtőinek nézetei annak megnyilvánulásai, hogy kritikai szemszögből vették fontolóra azokat a problémákat, amelyeket sokszor már elődeik fogalmaztak meg. Ez persze nemcsak magukra a problémákra korlátozódik. A marxista valláselmélet ugyanis bizonyos értelmezési tendenciákat és bizonyos megoldásokat is átvesz a történelmi hagyománytól. Ugyanakkor azonban ezek a megoldások annak folytán, hogy egy teljesen új társadalomkoncepcióba illeszkednek bele, még akkor is egészen eredeti elméleti perspektívában jelennek meg, és egyúttal megismerési és eszmei szempontból is új értékre tesznek szert, ha egyébként — látszólag — kizárólag egyes korábbi nézetek továbbvitelének tűnnek. Ebből pedig szükségszerűen az a következtetés adódik, hogy a marxista valláselmélet érdemi tartalmainak és történeti jelentőségének teljes megértése csak akkor lehetséges, ha ezt a valláselméletet a vallás lényegének megismerésére irányuló korábbi és kortársi nézetek fényében mutatjuk be. Az a meggyőződésünk, hogy a marxista elmélet történeti hátterének ismertetésére szükség van, indokolja a könyvünk első részének tartalmát. Feladatunk tehát az, hogy ebben a részben a marxizmust megelőző valláskoncepciókat a történelmi materializmus megalkotóinak műveiben foglalt eszmék történeti és elméleti forrásaként mutassuk be.

Az esetleges félreértések elkerülése végett azonnal tisztáznunk kell azonban azt is, mi *nem* a könyvnek ez a része. Noha rendeltetése egyedül és kizárólag az, hogy történelmi szempontból részletesebben vezesse be az olvasót Marx és Engels nézeteibe, mégsem ad teljes és kimerítő képet mindazokról a valláselméletekről, amelyekkel a vizsgált korszak irodalmában találkozhatunk. Egy ilyen kísérlet — bár kétségtelenül megvalósításra érdemes volna — szükségszerűen erősen meghaladná azt a terjedelmet, amely számára ebben a könyvben biztosítható. Éppen ezért főképpen az a szándékunk, hogy csak a legfontosabb elméleteket, különösen pedig azokat mutassuk be, amelyek új, eredeti állításokat tartalmaznak. Minthogy ezek szerint a történelmileg létezett összes elméleti koncepciók figyelembevétele célszerűtlen és lehetetlen, úgy véljük, akkor járunk el helyesen, ha a hangsúlyt az ismertetett rendszerek elméleti változatosságára és reprezentatív jellegére helyezzük. Azonnal előre kell azonban bocsátanunk, hogy ezen a területen az anyag kiválasztásánál nem kerülhető el bizonyos önkényesség, mint ahogyan nehéz elkerülni bizonyos leegyszerűsítéseket is. Az itt tárgyalt elméletek között sok olyan van ugyanis, amely mélyreható és önálló tanulmányozásra érdemes, amire azonban nincs lehetőség egy tulajdonképpen más probléma tárgyalásának szentelt munkában.

A marxista felfogást megelőző valláselméletek bemutatása nem szolgálja azt a célt sem, hogy összehasonlító alapon lehetővé tegye annak megállapítását, hogyan befolyásolta ennek vagy annak a szerzőnek írása Marx és Engels nézeteinek alakulását. Az ilyen típusú kutatások bizonyos fényt vethetnének persze arra, hogyan jöttek létre ezeknek a nézeteknek egyes elemei, ugyanakkor azonban, ha elismerjük, hogy a filo-

zófiai elméletek társadalmilag meghatározott választ jelentenek az adott korszakban kialakult történelmi helyzetre és annak problémáira — egy olyan helyzetre, amelyet az emberek ugyan egyénileg élnek át, de amely a társadalom életében részt vevő egész csoportok tapasztalatainak bizonyos mennyiségét foglalja magába —, az összehasonlítással kapott esetleges megállapításoknál jóval súlyosabban esik latba maga az a tény, hogy az adott társadalmi viszonyok közepette ilyen és nem más nézetek nyilvánultak meg és hatottak. A kérdésnek ez a felfogása lehetővé teszi, hogy maguknak az eszméknek történetén kívül meglássuk a születőben levő társadalom történetét, valamint az elméleti ellentéteken kívül a tényleges társadalmi konfliktusokat és antagonizmusokat is. Lehetővé teszi továbbá az abban való reménykedést is, hogy a marxista elmélet megszületését megelőző koncepciók bemutatása feltárja a vallás természetével kapcsolatos nézetek történeti fejlődését, ami már csak azért is rendkívül nagy jelentőségű, mert ezek a nézetek voltak azok, amelyek azzal, hogy fokozatosan — bár nem a legkülönbözőbb misztifikációk nélkül — leleplezték mind a vallás lényegét, mind pedig a társadalom életében való jelenlétének különböző konzekvenciáit, előkészítették a talajt a különböző leegyszerűsítéseket leküzdő materialista szintézis megjelenéséhez.

A marxizmust megelőző nézeteket a vallásról — amennyiben az lehetséges volt — időrendi kialakulásuk szerint rendszereztük. Megállapítható azonban, hogy a nyugat-európai társadalmak fejlődésének specifikus feltételei folytán a vallással szemben megnyilvánuló élénk érdeklődés középpontjai az idők folyamán határozottan eltolódtak, áthelyeződtek. A vallás körüli viták lángja — az általunk vizsgált korszakban — legelőször Nagy-

Britanniában lobbant fel, és a deisták szenvedélyes összecsapásaiban tetőzik. Az ő viharos polémiáikban kristályosodnak ki a felvilágosodott valláselmélet alapvonalai. A XVIII. század derekán azonban már nem Anglia a vallástudományi problémakör tárgyalásának legalkalmasabb talaja. Az anglikán egyház ugyanis — önálló politikai és gazdasági jelentőségtől megfosztva — aláveti magát a polgári forradalom utáni társadalom törekvéseinek, és annak folytán, hogy befolyását korlátozza a különböző protestáns irányzatok fejlődése, nem vet fel olyan éles problémákat, mint a katolikus egyház a korabeli Franciaországban. Így azután éppen a történeti fejlődés eszméjét valló és minden, általuk a sötétség és a zsarnokság megnyilvánulásának tekintett jelenség ellen fellépő francia filozófusokra hárul az az alapvető feladat, hogy felkarolják az angol felvilágosítók részéről a vallással kapcsolatosan megfogalmazott nézeteket, és azokból — egészen a szélsőségekig menve — levonják a következtetéseket. A francia szerzők, akik Franciaország sajátos történelmi helyzetének köszönhetően sokkal mélyebben látják és érzik a vallást a társadalom életével összekapcsoló kötelékeket, a valláselméletet számos új gondolattal és meglátással gazdagítják, amelyek közül persze egyesek ugyanolyan radikálisak, mint amilyen felszínesek. Idővel annak a megrázkódtatásnak hatására, amelyet Európa számára a francia forradalom és az azt követő napóleoni hadjáratok jelentettek, megszületik a felvilágosodás korában hirdetett nézetek reakciója, a maga bonyolult eszmei és elméleti szövedékével. A főként német filozófiai gondolat talaján kialakul a vallási jelenségek új, nemegyszer elméletileg sokkal mélyebb felfogása. És annak ellenére, hogy az új elméletek forrása nagyon gyakran a túltengő és spekulatív idealizmus, mégis

megállapítható, hogy — mint Hegel dialektikus történelmi determinizmusának esetében — csak a német filozófia építette fel a vallás történeti jellegének megértését lehetővé tevő szilárd alapokat. Ezek szerint tehát nem véletlen, hogy a hegeli szellemi örökség körül dúló vitából bontakozik ki a hegeliánus baloldal, amelynek szemében a vallási problémák alkotják azt az egyik központi tengelyt, amely körül megszerveződik az egész csoport elméleti és politikai tevékenysége. Az ifjúhegeliánusok radikális eszméiből kiindulva az elméleti és ideológiai fejlődés útja — Feuerbachon keresztül, akinek életművében ismét csak a vallás az alapvető téma — már egyenesen Marxhoz vezet.

Éppen a vallás megismerését célzó érdeklődés középpontjának ez a fokozatos áthelyeződése, amikor is az irányzatok mindegyike — bár különböző mértékben — kialakította a maga jellegzetes elméleteit, és kifejezésre juttatta saját, bár nem mindig egyértelmű eszmei tartalmait, teszi lehetővé számunkra, hogy az időrendi bemutatás általunk elfogadott elvét összekapcsoljuk az angol, a francia és a német filozófia által kialakított nézetek egymástól elkülönített tárgyalásával. Sajnos, itt nem kerülhetünk el bizonyos leegyszerűsítéseket. Az időbeli sorrendjüknek megfelelően egymástól így megkülönböztetett rendszerek ugyanis nemegyszer erősen átfedik egymást. Különösen vonatkozik ez az angol és a francia felvilágosodásra.

A fenti megjegyzésekből láthatóan e munka nagy része a marxista valláselmélet megszületését megelőző korszakot öleli fel, mégpedig úgy, hogy az Anglia és Franciaország esetében fedi a felvilágosodás korának időbeli határait. Ez a messzi visszanyúlás a múltba azonban elkerülhetetlen. Abban az elméleti, történelmi folyamatban ugyanis, amely a marxista koncepció ki-

alakulására vezetett, az eszmék fejlődésében bizonyos folyamatosság áll fenn, amelyet nemigen szakíthatunk meg vagy korlátozhatunk anélkül, hogy ennek a tárgyalt probléma ne látná kárát.

Lublin, 1970. december

Zdzisław J. Czarnecki

ELSŐ RÉSZ

A MARXIZMUST MEGELŐZŐ ÚJKORI VALLÁSELMÉLETEK

I. VALLÁSELMÉLETEK AZ ANGOL FELVILÁGOSODÁS KORÁBAN

1. A FELVILÁGOSODÁS KORABELI VALLÁSELMÉLETEK TÖRTÉNETI ELŐZMÉNYEI A XVII. ÉS A XVIII. SZÁZAD ANGLIÁJÁBAN

Az európai felvilágosodás annak a korszaknak műve, amelyben a polgári gondolat hódít. Tanúbizonysága azon társadalmi osztály elméleti tevékenységének, amely kiszabadítva magát a hagyományos társadalmi kötelékek és gondolkodási sémák béklyóiból, felfedezte az anyagi javak hatékony megszerzésének új formáit, és az ismeretszerzés új területeit. A természettudomány fejlődésének gyakorlati eredményei, valamint a kereskedelmi és ipari vállalkozások ésszerűen kiszámítható sikerei vagy kudarcai annak a meggyőződésnek kialakulására vezettek, hogy az ember bízhat intellektusának autonóm értékében, hogy a valóságnak ésszerű, racionális jellege van, aminek köszönhetően az emberi ész — és csakis ez — feltárhatja a valóság összes elemeinek igazi struktúráját. Az ebből a beállítottságból fakadó és az egész világ racionalizálására irányuló törekvés kiterjedt mind a természetre, mind pedig a társadalmi valóságra.

Ugyanakkor azonban éppen a korai kapitalizmusnak ez a társadalmi valósága — annak folytán, hogy a kapitalizmus még nem vívta meg harcát teljesen a feudalizmus örökségével és máris olyan újszerű konfliktusok-

kal kellett szembenéznie, amelyeket önmaga váltott ki — nem volt egyformán racionális valóság mindenki számára. Azt, hogy e valóság egyezik az ész követelményeivel, csak olyan misztifikációk árán lehetett elismerni, amelyekben a végbement átrendeződésből fakadó társadalmi perspektíva nyilvánult meg, annak árán, hogy az ésszel összhangban állónak és a természetből fakadónak tüntették fel mindazokat a jelenségeket, amelyek ezt az egész világra saját szükségletei szemszögéből tekintő új osztályt szolgálták.

A polgári felvilágosodás filozófiájában így — úgy tűnik — ellentmondás áll fenn egyfelől alkotó szellemű törekvése — hogy ti. mindent a független ész kritikai ítéletének vessen alá —, másfelől pedig csupán egyetlen társadalmi csoport érdekeit kifejező, partikuláris tendenciája között, hogy szentesítsen bizonyos nem feltétlenül racionális, de saját szempontjából előnyös jelenségeket.

Ennek az igenlésnek, szentesítésnek köre történetileg változott. Franciaországban, ahol a felvilágosodás kora a „harmadik rend" által a társadalmi felszabadulásért vívott harc idejére esett, nem volt különösebben nagy. Éppen ezért voltak ott túlsúlyban a kifejezetten kritikai nézetek, és éppen ezért volt a természet rendjével összeegyezhetetlennek tekintett jelenségek köre olyan nagyon terjedelmes. Angliában ezzel szemben a történetileg ugyan korábbi felvilágosodás már a polgári társadalom érett, győztes fejlődési szakaszának kifejeződése volt. Ezért azután az angol felvilágosodás filozófiájában sokkal fokozottabban nyilvánul meg az affirmatív jelleg. Az angol gondolkodók hajlamosak bizonyos egyetemes és szükségszerű, az akkori szóhasználat szerint „ésszerű" jegyeket felfedezni azokban a jelenségekben

is, amelyeket a francia filozófusok az értelem követelményeivel szögesen ellentétben állóknak tekintettek.

Az a terület, ahol a felvilágosodás korabeli angol filozófiának ez a vonása különösen szembeötlő, éppen az általa kidolgozott racionalista valláselméletek területe. Ezek az elméletek egyrészt kifejezetten kritikai jellegűek, annak bizonyítékai, hogy az angol filozófia az emberi nézetekből — és a társadalom életéből is — ki akarja küszöbölni az irracionalizmus minden megnyilvánulását. Másrészt viszont ez a racionalizmus kifejezetten arra törekszik, hogy a vallásos tudatnak legalább bizonyos tartalmait szükségszerűnek ismerje el, akár logikai alapokon, mint azt a deisták teszik, akár a társadalmi mechanizmus helyes működtetésére tekintettel, ahogyan azt Hobbesnál látjuk.

Nem véletlen, hogy a vallási jelenségekkel kapcsolatos elméleti gondolkodás olyan nagy helyet foglal el a XVII. század második és a XVIII. század első felének angol filozófiájában. Ez természetes következménye az ország társadalmi és vallási életében akkoriban uralkodó helyzetnek. Éppen ez vetett fel ugyanis bizonyos problémákat, és ugyanakkor elég tapasztalati anyagot bocsátott rendelkezésre az általánosításokhoz is. Ugyancsak ez a helyzet tette lehetővé — különösen a XVIII. században — az olyan nézetek viszonylag szabad kifejtését is, amelyek néhány évtizeddel azelőtt még terjesztőik durva üldözését vonhatták volna maguk után.

A XVII. század második fele Angliában a forradalmi leszámolást követő nyugtalan idők által kiváltott vallási szenvedélyek fellángolásának kora volt, amikor is ezek a szenvedélyek még tovább polarizálódtak az általában puritán polgárságnak az anglikán klérussal és az arisztokráciával való összeütközése folytán. Ezen túlmenően itt voltak még a különböző, spontán módon

elharapódzó vallási áramlatok is — pl. a szélsőségesen misztikus kvéker-mozgalom —, amelyek kihívták maguk ellen mind az anglikán egyház, mind a különböző puritán felekezetek szenvedélyes ellenzését. Sokasodtak a különböző protestáns eszmeáramlatok is, miközben a vallási szétesést még az is mélyítette, hogy magán az államegyházon belül is differenciálódási folyamat indult meg, aminek folytán idővel elkülönült egymástól a katolikus episzkopális formákhoz közelebb álló High Church és a kálvini hagyományokkal jobban telített Low Church.

Az egymással torzsalkodó sokféle vallási áramlat számos vitára és teológiai összecsapásra adott okot. Az ezekben megnyilvánuló szenvedélyeket még további események is szították. Az ún. „lőporösszeesküvés" (1678) hírhedt esete, valamint az a tény, hogy a nantes-i ediktum visszavonása után a Franciaországban üldözött hugenották ezrei kerestek Angliában menedéket, újra felszította a szigetországban immár hagyományos gyűlölet lángját a katolicizmussal szemben, amely egyébként az országban enélkül is eléggé élt ahhoz, hogy az 1666. évi londoni tűzvész után az az általános meggyőződés kapjon lábra, hogy a gyújtogatók éppen a katolikusok voltak.

Ebben a légkörben — annak folytán is, hogy a főhatalom jogilag összefonódott az egyedül törvényes anglikán egyházzal — szükségszerűen éles vallási megkülönböztetésnek kellett bekövetkeznie, mégpedig mind a katolikusokkal, mind a különböző puritán eszmeáramlatokkal és a kvékerekkel szemben is. Az 1662-ben kiadott Act of Uniformity a királyság összes alattvalóira kötelező erővel elrendeli az egyházi tanítás hivatalos magyarázataként az anglikán Common Prayers Book használatát, a „Conventicle Act" pedig bevezeti a börtön-

büntetést és a száműzetést mindazok számára, akik disszidens egyházi szertartásokban vesznek részt. Egyúttal arra kötelezi a presbiteriánus lelkészeket, hogy esküdjenek hűséget az államegyháznak. A súlyos üldöztetés ellenére azonban mintegy kétezren megtagadják közülük az eskü letételét. Amikor a parlament által 1665-ben jóváhagyott Five Miles Act megtiltja nekik, hogy a városokhoz 5 mérföldnél közelebb tartózkodjanak, szertartásaikat titokban, az erdőkben és a hegyekben tartják. A kormányzat által ezt követően alkalmazott kollektív felelősség elve csak fokozza a vallási fanatizmust.

Ennek az állapotnak azonban gyorsan meg kellett változnia, és ezzel együtt kedvező feltételeknek kellett kialakulniuk ahhoz, hogy levonják az ésszerű következtetéseket a vallási szenvedélyeknek ebből a fellángolásából. A felekezeti pluralizmusnak idővel szükségszerűen oda kellett vezetnie, hogy az emberek érezni kezdték a kölcsönös türelmesség szükségességét, különösen mivel a fiatal kapitalizmus az emberek előtt a vagyonosodás új távlatait nyitotta meg, amelyek éppen olyan vonzóak voltak mind a kvékerek és a puritánok, mind pedig az anglikán egyház hívei szemében. Mint ahogyan azt G. M. Trevelyan írja a XVII. és a XVIII. század fordulójáról: „A vallás megosztotta, az egyre nagyobb jelentőségre szert tevő kereskedelem pedig összefogta a nemzetet. A főkönyv kezdett versenyezni a Bibliával. A reprezentatív puritán hatvan évvel ezelőtt még Cromwell volt, karddal a kezében, harminc évvel ezelőtt Bunyan, aki zsoltárokat énekelt a börtönben, most viszont a puritánt Defoe, a kereskedő-író személyesítette meg." A kereskedői józanság és számítás, az olyan hatékony, tehát ésszerű cselekvési módokra irányuló törekvés, amelyek csengő aranyakban kifejezhető ered-

ményekre vezetnek, a „körző, a mérleg és a rőf" most születőben levő kultusza mind mélyreható változásokat hoztak a szellemi és a vallásos életben. A polgári körültekintés kezdett túlsúlyba kerülni a vallásos hévvel szemben. Az észbe vetett bizalom növekedése a vallási jelenségek vonatkozásában is kedvezett a racionálisabb beállítottságnak. Szinte általánosan bírálni kezdik az „enthuziazmust", vagyis a vallásos életnek mindazokat a formáit, amelyeket szenvedélyesség és a hivők érzelmi túlfűtöttsége kísér.[1] A vallásosság új alakjának az a jellemző vonása, hogy az emberek úgy viszonyulnak az istenhez, mint egy olyan főnökhöz, akinek becsületesen kell ugyan elszámolni, mert hiszen mennyei irodájában kínos pontossággal vezeti minden ember számláját, azonban ezt a becsületességet bőségesen megjutalmazza.

A vallási fanatizmus hullámának lecsillapodása és a hit sajátos racionalizálódása 1677-ben a „De haeretico comburendo" (az eretnekek megégetéséről szóló) statútum hatályon kívül helyezésére vezet. Ettől fogva az ateizmus vádja, bár a megvádoltaknak még mindig sok bajt jelent, már nem fenyegeti életüket. Igaz ugyan, hogy a presbiteriánus Skóciában még 1698-ban is kivégeztek valakit azon vád folytán, hogy tagadta a Biblia hitelességét, a restauráció korának Angliájában azonban már más volt a helyzet. A vallási liberalizálódásra a koronát formálisan a Türelmi rendelet (1689) tette fel. Igaz, hogy ez formálisan nem terjedt ki a katolikusokra, a valóságban azonban ők is kezdtek

[1] Vö. e tárgyban *G. R. Cragg:* Reason and Authority in the Eighteenth Century. Cambridge 1964. 30. old. és lábjegyzet a 301. oldalon. A „rajongás" ellen közösen léptek fel a latitudináriusok, a deisták és a skót mérsékeltek (*J. H. S. Burleight:* A Church History of Scotland, London 1960. 295. old.). Locke szerint a rajongás alaptalan képzelgés. (*John Locke:* Értekezés az emberi értelemről. II. köt. Akadémiai Kiadó 1964. 317. old.)

fokozatosan előnyökre szert tenni a türelemnek ebből a légköréből, jóllehet magát a katolicizmust Angliában még hosszú ideig a legvégletesebbnek tartották az összes lehetséges babonaságok közül.

Az angol társadalmi és vallási életben végbemenő átalakulásoknak egyik különös eredménye a deisták nézeteit jelentősen befolyásoló antiklerikalizmus volt. Igaz persze, hogy annak hagyományai a szigetországban elég régiek voltak, és az már a XVI. században is széles körben elterjedt, hogy azután a vallási ellentétek hatására a XVII. század második felében még inkább fokozódjék, különösen annak folytán, hogy a klérus által hirdetett fennkölt eszméket nem mindig kísérte személyes példamutatás.

Ebben a helyzetben hamarosan jelentkeznek egyes, a vallásos tudat keretein már határozottan kívüleső nézetek. A törekvés az, hogy száműzzenek az egyes vallási rendszerekből mindent, ami azokat megkülönbözteti egymástól — mindent, ami ésszerűtlen, és nem egyeztethető össze a józan ész, az értelem követelményeivel. Szélsőséges esetekben ezek az irányzatok mindent kivetettek a vallásból, ami sajátosan vallási elem volt, és a vallás lényeges tartalmaként csupán bizonyos erkölcsi követelményeket vagy politikai funkciókat hagytak meg. Az ilyen beállítottság igen gyakran a valóság naturalista vagy — mint Hobbes esetében — nyíltan materialista felfogásával párosul. Ugyanakkor azonban — a francia felvilágosodás szerzőitől eltérően — az angol írók tartózkodtak attól, hogy ateista következtetéseiket kifejezetten megfogalmazzák és népszerűsítsék. Ennek oka elég egyszerű. A polgári rend az akkoriban még feudális Franciaországban a vallásban egyedül a régi rendszer oszlopát látta, ezzel szemben a már tőkés Angliában kezdte észrevenni, hogy a vallásban szövet-

ségesére talált, igaz persze, hogy olyan szövetségesre, amely irracionalitásával provokálta, de amely ugyanakkor hozzájárult az új társadalmi rend megszilárdításához.

2. A DEISTA VALLÁSELMÉLET MEGSZÜLETÉSE — HERBERT OF CHERBURY

Herbert of Cherbury (1583—1648) szándéka nem az volt, hogy általános valláselméletet adjon, sem pedig az, hogy válaszoljon arra a kérdésre, mi is a vallás. Nyilván jobban érdekelte az a kérdés, hogy valójában mi nem a vallás, és hogy — véleménye szerint — minek kellene lennie. A brit udvar tapasztalt diplomatája, a hugenották üldözésének tanúja a katolikus Franciaországban — 1619-től 1624-ig ugyanis ő volt a párizsi angol követ — és a szigetországban végbemenő vallási konfliktusok szemlélője inkább gyakorlati célokat tartott szeme előtt. Le akarta küzdeni az ugyanarra a tekintélyre, vagyis a Bibliára és az evangéliumi kereszténységnek ugyanazokra a hagyományaira hivatkozó különböző keresztény felekezetek vakbuzgó híveinek ellenségeskedését és a vallásüldözéseket. Ezt a célt kívánta szolgálni annak kimutatásával, hogy a vallásháborúk és a kölcsönös gyűlölködés okát éppen azok a kérdések alkotják, amelyek a különböző vallásokban abszolút lényegtelenek és értéktelenek. Annak egyik legfontosabb indítéka tehát, hogy Herbert of Cherbury írásaiban a vallásról vázlatosan új nézetek bontakoztak ki, az Európában uralkodó helyzet volt, amelyet az egymással szembenálló keresztény felekezetek viszálykodása jellemzett. Ez a nézet azonban, amelynek a szerző intenciói szerint tulajdonképpen eszköznek kellett volna lennie egy új, az észelveken felépülő egyetemes

vallásosság megalapozásához, ehelyett inkább ahhoz járult hozzá, hogy megszületett egy, a vallásos világnézet keretein határozottan túlmenő felvilágosult vallás-elmélet.

Cherbury nézetének második — ebben az esetben már tisztán elméleti kiindulópontja — ismeretelméleti felfogása volt. Éppen ez a felfogás nyújtott neki közvetlen alkalmat arra, hogy új valláskoncepciót alakítson ki és azt későbbi írásaiban továbbfejlessze.

A XVII. században megoldandó egyik központi filozófiai probléma az emberi megismerés helyes módszere és a megismerés helyességének kritériumai. Az e tárggyal kapcsolatos vizsgálódások természetes következményei voltak annak, hogy a tudomány spontán fejlődése a legkülönbözőbb, egymással ellentétes filozófiai és metodológiai hagyományok alapján ment végbe.

Mint tudjuk, éppen ez a kérdés állt F. Bacon, Descartes és Malebranche érdeklődésének középpontjában. Ennek a kérdésnek szentelte Herbert of Cherbury is „De veritate"[2] című alapvető művét (1624).[3] Nézetei ezen a területen nem voltak azonban a legeredetibbek, amennyiben bizonyos platóni és középkori hagyományok folytatásának tekinthetők. Ezek szerint tehát más gondolati irányt képviseltek, mint amely Bacon sugalmazása és Locke későbbi empirizmusa nyomán uralkodó szerepet játszott az újkori szellemi kultúra történetében. Ugyanakkor azonban Herbert of Cherbury elméletének történelmi szerepe sem magában ismeret-

[2] *Herbert of Cherbury:* Tractatus de veritate prout distinguitur a revelatione. Párizs 1624.

[3] Herbert of Cherbury művét a következő kiadásból idézzük: *Herbert of Cherbury:* De veritate, prout distinguitur a revelatione, a versimili, a possibili, et a falso. (Translated with an Introduction by Meyerick H. Caré. Bristol 1937.)

elméleti koncepciójában, hanem inkább annak a vallás felfogásában megnyilvánult következményeiben áll.

A szkeptikus irányzatok ellenére, amelyek a XVII. században annak folytán keltek életre, hogy mind többen ismerkedtek meg az ókori szkeptikusok írásaival, valamint napvilágot láttak Montaigne és Charron művei, Herbert of Cherbury a legmélyebben meg volt győződve arról, hogy az igazságnak abszolút, egyetemes jellege van, és hogy az emberi ész azt birtokába veheti. Ez azonban először választ kívánt arra a kérdésre, hogyan tudja átfogni a korlátozott és partikuláris emberi intellektus az általánost, a változatlant és a szükségszerűt.

Herbert of Cherbury az igazság régebbi, rendkívül széles körű felfogásával összhangban, annak négy fajtáját különbözteti meg:

1. a dolgok igazságát *(veritas rei)*, vagyis a dolog azonosságát, önmagával;

2. a jelenség igazságát *(veritas apparentiae)*, vagyis azt, hogy a dolog megnyilvánulásainak híven tükrözik lényegét;

3. a felfogás igazságát *(veritas conceptus)*, vagyis azt, hogy az ész a véges dolgokat viszonylag az igazságnak megfelelően ragadja meg, és végül az igazság legalapvetőbb fajtájaként — amely egyúttal nézeteinek központi kategóriája is;

4. az abszolút igazságot, vagyis az intellektusnak a többi igazságtól különböző igazságát *(veritas intellectus)*, amely az általánost a dolgok valódi természetével egyezően fogja fel.

Ennek az intellektusnak, ennek a „tiszta gondolatnak" az igazsága már most — Cherbury szerint — csak annak köszönhetően lehetséges, hogy a gondviselés az emberi észt sajátosan erre a célra szolgáló képességek-

kel ruházta fel. E képességek meglétének következményeképpen azután lennének bizonyos olyan, az érzéki tapasztalatoktól teljesen független egyetemes fogalmak *(notitiae communes)*, amelyek minden embernél közösek. Az antiempirikus racionalizmus egész hagyományával összhangban Herbert of Cherbury ezeket a fogalmakat olyan vonásokkal ruházza fel, mint amilyen a logikai bizonyosság, az általános elismertség, elsődlegesség a tudás más elemeihez viszonyítva, és ezen felül még az is, hogy az emberi lét szempontjából gyakorlatilag szükségesek.

Ha Herbert of Cherbury itt megállt volna, egész elméletét elintézhetnők azzal a megállapítással, hogy egyszerűen Descartes egyik előfutára volt, mégis azzal a különbséggel, hogy gondolatait jóval erősebben ösztönzik a középkori keresztény teológia hagyományai. Annak sem volna semmiféle indoka, hogy e helyütt foglalkozzunk vele. Cherbury azonban a „De veritate" 1645. évi londoni kiadásában a mű szövegét új fejezetekkel egészíti ki, amelyek közül két fejezetet, nevezetesen a IX-et és a X-et annak szenteli, hogy abból a meggyőződéséből, miszerint az embernek van bizonyos meghatározott és csalhatatlan veleszületett tudása, következtetéseket vonjon le a vallást illetően. Nevezetesen kifejti azt a gondolatot, hogy mivel a megismerés bizonyosságának végső alapját az istentől származó egyetemes fogalmak alkotják, ugyanebből a forrásból bizonyos ugyancsak egyetemes, bizonyos és szükségszerű vallási igazságoknak is adódniuk kell. Herbert of Cherbury ilyennek tekintette a következő öt tételt:

1. Van egy legfőbb isten (esse deum summum)[4].
2. Tisztelni kell őt (coli debere)[5].

[4] Ugyanott, 291. old.
[5] Ugyanott, 293. old.

3. Az istent megillető tiszteletadás alapvető formái az erényesség és a jámborság (virtutem pietatemque esse praecipuas partes cultus divini)[6].

4. A bűnöket bűnbánattal kell megváltani (dolundum esse ob peccata, ab iisque resipiscendum)[7].

5. Az isteni igazságosság büntet vagy jutalmaz, részben az evilági életben, részben pedig a halál után (dari ex bonitate justitiaque divina praemium vel poenam, tum in hanc vita, tum post hanc vitam)[8].

E pillanatban sem problémánk szempontjából, sem pedig abból a szempontból, hogy Herbert of Cherbury nézetei a jövőben milyen szerepet fognak játszani, nem az a legfontosabb, hogy tévedésben volt, amikor az összes vallások híveiről azt tételezte fel, hogy hisznek abban, ami pedig csak egyes vallásokban fordul elő. Ennél jóval lényegesebbek ugyanis azok a további következtetések, amelyeket ezekből a nézetekből maga vezetett le, mert éppen ezek a megállapítások jelentették a későbbi, már fejlett deizmus egyik elméleti ösztönzőjét.

Cherbury azt a felfogását, hogy a fentiekben felsorolt hiedelmek közös és elválaszthatatlan tartalmát alkotják minden vallásnak, még a „pogány" vallásoknak is, részletesebben későbbi írásaiban, különösen a „De religione laici"-ban (1645), valamint a „De religione gentilium"-ban fejtette ki.

Az ember — a látszat alapján — azt gondolhatná, hogy Herbert of Cherbury elméletének apologetikus jellege van. A vallás szerinte ugyanis isteni örökség az emberben, nem más, mint az, amit az isten adott az embernek a notitiae communes theologicae, az egyete-

[6] Ugyanott, 296. old.
[7] Ugyanott, 298. old.
[8] Ugyanott, 300. old.

mes vallási fogalmak alakjában, amikor is ezeken a fogalmakon áll vagy bukik az emberi lény „emberi mivolta" (solae et ultimae hominis differentiae religio et fides). A vallás az ember természetéhez tartozik. Ugyanakkor azonban éppen ebből a nézetből adódtak abban az esetben, ha azt úgy értelmezték, mint ahogyan Herbert of Cherbury tette, olyan következtetések, amelyek semmivé tették az összes apologetikus következtetéseket.

Ha ugyanis a vallási igazságok egyetemesek és szükségszerűek és mint ilyenek minden egyes ember természetének állandó elemét alkotják, akkor egyedül az ember — és csakis ő — a kinyilatkoztatás letéteményese. Ha viszont ez így van, fölösleges az összes vallási intézmény. Fölöslegessé válik tehát a papi rend is. Ha pedig ezen túlmenően ezek az igazságok, minthogy az ésszel veleszülettek, összhangban állnak vele, teljesen észszerűek és nyilvánvalóan logikusak, akkor az emberi értelem az egyetlen bíró a hit kérdéseiben. Mindazt viszont, ami ésszel fel nem fogható, ami áthatolhatatlan titkot jelent, amiben az ember csak a hagyomány vagy a szentírás tekintélyénél fogva hihet, ki kell küszöbölni a hivő emberre kötelező hittételek és meggyőződések köréből. Így azután — mint látjuk — Herbert of Cherbury történelmi szerepe nem annyira abban állott, hogy rámutatott azokra a hitigazságokra, amelyek — szerinte — az eszes emberi természetből fakadnak — mert követői éppen ebben a vonatkozásban nagyon eltávolodtak tőle —, hanem inkább abban, hogy olyan értelmű útmutatást adott, miszerint el kell vetni mindent, amiről az ember úgy tartja, hogy összeegyeztethetetlen a racionális gondolkodás követelményeivel.

Egyébként már magában a „De religione gentilium" c. munkájában is rendkívül széles volt azon vallási

jelenségek köre, amelyek nem fértek el a természetvallás keretei között. Ez a kör kiterjedt ugyanis mindenre, ami kívül állott a természetvallás fentiekben ismertetett öt kánonán, tehát magába foglalta mindazokat a hittételeket, amelyek valamivel többet mondtak annál, hogy van egy olyan isten, aki az embert halála után is bünteti, magába foglalta továbbá az összes vallási szertartásokat és szokásokat, a kultusz intézményesített formáit stb.

Mik tehát — Herbert of Cherbury szerint — azok a vallási jelenségek, amelyek nem tartoznak az egyetemes vallásosság lényegéhez, de egyúttal magyarázzák az egyes történeti vallások létét és azt is, hogy mik ezek valójában? A válasz erre a kérdésre Herbert of Cherburynek a vallás történeti fejlődéséről felállított elmélete volt, az az elmélet, amely egy kalap alá vette a „pogány" vallásokat a kereszténységgel.

Cherbury meg volt győződve — és e meggyőződésének meg is tudott nyerni számos későbbi deista szerzőt is —, hogy kezdetben létezett egy tiszta és romlatlan természetvallás. Ennek a vallásnak egyedüli tartalmát az egyetemes és az összes emberekre közös notitiae communes theologicae alkották. Minthogy azonban az isten egyformán nyilvánul meg az emberrel veleszületett fogalmakban és a természet tökéletességében, az ember az istent először a természeti jelenségek nagyszerűségében tisztelte, és ezeket a jelenségeket olyan istenségek alakjában testesítette meg, mint Apollón, Ozirisz, Baál vagy az antik világ más istenei.[9] Ez azonban — Herbert of Cherbury véleménye szerint — csak a kezdet volt. Idővel ugyanis elkezdődött a vallások

[9] Az emberrel veleszületett vallási fogalmak kérdésével Herbert of Cherbury főképpen a De religione gentilium-ban (Amszterdam 1663) foglalkozik.

történetében egy olyan folyamat, amely a vallás tiszta és racionális jellegének elkorcsosodására vezetett. Ez a hamis prófétáknak és a papoknak volt betudható, akik saját önös érdekeik által vezettetve az emberi gondolkodást olyan dolgok felé fordították, amelyek eredetileg csak szimbolizálták az istent, mint pl. az égitestek, és éppen ezeket tették a vallásos imádat fő tárgyaivá. Cherbury szerint ők voltak azok is, akik bevezették a szertartásokat és az áldozatokat, irracionális hiedelmeket kényszerítettek az emberekre, amivel azután teljesen eltorzították az ősi természetvallást, és az emberek veleszületett vallásos érzésének helyére bevezették a káros babonaságot. „Merem állítani — írja Herbert of Cherbury a papi rendről —, hogy beszennyezték, megbecstelenítették és prostituálták a vallás tiszta nevét."[10] Ily módon már Herbert of Cherbury elméletében is megnyilvánul a vallás iránti felvilágosult beállítottság egyik alapvető eleme, nevezetesen a határozott antiklerikalizmus.

Ez a nézet látszólag semmi más, mint az embernek adott eredeti kinyilatkoztatásról és az ember későbbi bűnbeeséséről szóló hagyományos elméletnek új változata. Végső soron nem kétséges ugyanis, hogy mindkét esetben minden különösebb nehézség nélkül felfedezhető az inspiráció közös, teológiai forrása. Ugyanakkor azonban a Herbert of Cherbury által elérni kívánt elméleti és eszmei hatás egészen más volt. Abban a képben, amelyet a vallás történetéről adott, elvileg nem tesz kivételt a kereszténységgel, és azt is beleszövi a vallásra állítólag irányadó törvényszerűségekről kialakított átfogó koncepcióba. Természetesen mindezt befolyásolta a katolikus egyház történeti

[10] *Herbert of Cherbury:* De veritate. 295. old.

szerepének bírálata a reformáció részéről és a korai kereszténység fennkölt egyszerűségének általa tervezett mítosza is. Herbert of Cherbury ugyanis úgy véli, hogy a természetvallás elbukásának folyamata — ugyanazokból az okokból — megismétlődött később a keresztény vallás történetében is. Kezdetben — az apostolok korában — a keresztény vallás tartalma állítólag az egyetemes és az emberrel veleszületett hitbeli igazságokra korlátozódott. Később viszont — a papi rend működésének következményeképpen — ezeket az igazságokat olyan hiedelmek és szertartások szorították háttérbe, amelyeknek azokhoz már semmi közük sem volt. A papság keletkezésének oka és működésének rugója — Herbert of Cherbury szerint — a magánérdek. Éppen ezért elméletének eszmei leszármazását — úgy látszik — nemcsak az eredeti kinyilatkoztatás bibliai koncepciójában kell keresnünk, hanem a korábban széles körben elterjedt nézetben is, hogy a vallás kialakulásának oka — a csalás.

Cherbury egész elméletének végső konklúzióját az alábbiak szerint fogalmazhatjuk meg. Valamikor volt — és továbbra is van — egy, az egyes emberek vallásos ösztöneiben rejtőző, igazi, az emberi ésszel összhangban álló és mindenkinél egyforma, természetvallás. Hittételei benne élnek minden egyes emberben, aki — eszének köszönhetően — maga mondhat ítéletet az e vallással kapcsolatos minden kérdésben. Ezzel szemben ez a természetvallás a történelmi valóságban, minden kultúra életében kivétel nélkül csak torzítva, szervezett és intézményesített alakban, vagyis az egyes keresztény és nem-keresztény vallások fomájában jelenik meg. Ezek a vallások pedig nem mások, mint csupán a papi rend által követett valláson kívüli, partikuláris, akár egyéni, akár csoportérdekek érvényre juttatásának

eszközei. Megsemmisítik az igazi vallásosságot és társadalmilag is károsak.

Ezeknek a nézeteknek a fényében egyáltalán nem meglepő az a tény, hogy Herbert of Cherbury elmélete hozzájárult egy rendkívül gazdag polemikus irodalom létrejöttéhez, amelyben nem hiányzott ateizmussal való megvádolása sem[11]. Könnyen megérthető az is, miért volt az, hogy az elméletének közzétételét követő fél évszázadban dúló széles körű vita az ész és a hittételek viszonyáról olyan sok, éppen Herbert of Cherbury részéről megfogalmazott gondolathoz kapcsolódott. Herbert of Cherbury nem volt azonban az elméleti sugalmazásnak az az egyedüli forrása, amelyből oly bőségesen meríthettek a későbbi deisták. A „De religione gentilium"-ban és a „De veritate"-ban olvasható megállapításokhoz közelálló következtetésekre vezettek ugyanis azok a nézetek is, amelyeket Thomas Hobbes vallott ugyanabban az időben megjelent művében.

3. THOMAS HOBBES: A VALLÁS MINT A SZABADSÁG MEGZABOLÁZÁSÁNAK ESZKÖZE

Thomas Hobbesnak (1588—1679) a vallásról kialakított radikális nézetei mindenekelőtt „Elementorum philosophiae" c. alapvető munkájának „De cive" című harmadik, ugyanakkor azonban időbelileg legkorábban keletkezett részében (1642) láttak napvilágot. A szerző ezeket a nézeteket később azután tovább fejlesztette és ki is egészítette ugyanannak a problémakörnek valamivel népszerűbben, és most már angol nyelven, megírt tárgyalásával a „Leviatán, vagy az egyházi

[11] *Ch. Kortholt:* De tribus impostoribus magnis (Herbert, Hobbes, Spinoza). Kiel 1680.

és világi állam anyaga, formája és hatalma" c. kötetében (1651). Herbert of Cherbury elméletével összehasonlítva ezek a nézetek kétségkívül jóval teljesebbek és érettebbek. Szélesebb problémakört ölelnek fel és radikálisabb következtetésekre vezetnek, mint amilyeneket a „De veritate" szerzője bármikor is akart volna. Másrészt viszont Hobbesnál, egész filozófiai radikalizmusa ellenére is, nagyon szembeötlően nyilvánulnak meg abból fakadó eszmei kötöttségei, hogy a felvilágosult, de egyúttal abszolut monarchia élenjáró szószólója volt.

Hobbes nézetei a vallásfilozófia két fő kérdése körül összpontosulnak. Az első közülük az a kérdés, hogyan keletkezett a vallás az emberi tudatban, a második pedig az, milyen helyet foglal el és milyen szerepet játszik a vallás a társadalom életében. Azokat a válaszokat, amelyeket Hobbes ad erre a két kérdésre, az határozza meg, milyen álláspontot foglal el Hobbes filozófiája a tematikailag különböző, noha logikai következményeik által egymással összefüggő két kérdésben. A vallás eredetével kapcsolatban feltett kérdés megoldása nála a valóság materialista elméletéből és a belőle folyó naturalista emberképből levont következtetésként jelenik meg. Arra vonatkozó vizsgálódásait viszont, milyen helyet foglal el a vallás a társadalom életében, következtetéseiben egyértelműen politikai meggyőződése határozza meg. Az az elméleti kötelék, amely összekapcsolja egymással a vallástudományi problémakörnek ezt a két szálát és egyúttal az ezeket meghatározó két elméletet, az emberi természetről alkotott és az egész hobbesi filozófiában kulcshelyzetet elfoglaló felfogás.

A természet — Hobbes szerint — szakadatlan mozgásban levő térbeli testek összessége, az ember pedig

mindössze a természet egyik eleme. Érzései tehát mechanikai reakciók az ugyancsak mechanikai külső ingerekre. Az emberi élmények és gondolatok kizárólagos forrását ezek az ingerek, vagyis azok a mozgások alkotják, amelyeket a testek adnak át az ember érzékszerveinek: „Minden elképzelés bennünk lejátszódó mozgás, az érzékszervekben végbement mozgások maradványa"[12]. Hobbes így az egész gondolkodási folyamatot és egyáltalában az egész pszichikus életet olyan, egymást kölcsönösen meghatározó pszichikus tartalmak sajátos mechanizmusára redukálja, amelyek ugyanolyan természeti törvényeknek vannak alávetve, mint amilyenek a külső testek mozgásait meghatározó törvények.

Az emberről, mint a gondolkodás szubjektumáról kialakított szélsőségesen materialista és mechanisztikus koncepciónak, amely — tegyük hozzá — abból a kívánságból született, hogy a szilárd testek akkoriban komoly fejlődésnek indult mechanikáját átalakítsák a valóság legegyetemesebb elméletévé, szükségszerűen eleve meg kellett határoznia a vallás eredetéről kialakított hobbesi elmélet jellegét. Minthogy ugyanis a gondolat csak mechanikai reakció a külső ingerekre, a vallási fogalmak pedig bizonyos gondolati tartalmak, eredetüket az ember természeti, a természetből fakadó helyzetének feltételeiben kell keresni. Hobbes elfogadja ezt, a valóság természetéről kialakított nézetekből következő radikális módszertani követelményt. Ennek köszönhetően dolgozza ki azután az újkori Európa filozófiájában tulajdonképpen első, szélesebben kifejtett naturalista elméletet a vallás eredetéről.

[12] *T. Hobbes:* Leviatán, vagy az egyházi és világi állam anyaga, formája és hatalma. Magyar Helikon 1970. 21. old.

Az embernek saját sorsával kapcsolatos aggodalmai alkotják — Hobbes szerint — azt a valóságos alapot, amelyből kisarjadnak a vallásos képzetek. Ennek a szorongásnak forrása viszont a természeti okok nem ismerése. Az ember, az állatoktól eltérően, azzal, hogy megfigyeli az események állandó egymásra következését, rájön, hogy a világban általánosan érvényesülnek okszági kapcsolatok, és tudja, hogy éppen ezek jelölik ki jövőbeni életútját. A valódi okokat azonban nem ismeri. Így azután szakadatlan, emésztő félelemben él mindattól, ami történhetik. Ugyanakkor az ember abban az igyekezetében, hogy kifürkéssze sorsának jövőbeni folyását és megfejtse sorsa forgandóságának titkát, az általa nem ismert természeti okok helyett fiktív okokat fogad el. Mivel az őt érő jó vagy rossz eseményeket nem képes semmiféle látható jelenségnek betudni, azokat valamilyen láthatatlan hatalmak javára írja. Ezeket pedig testetlen, szellemi szubsztanciáknak fogja fel, mert — Hobbes szerint — éppen ezt a felfogást kényszerítik rá az álomképeiben megjelenő alakok. „És mivel az emberek nem tudják, hogy e jelenségek nem egyebek, mint képzeletük szüleményei, ezért azokat valóságos, külső szubsztanciáknak tartják, s következtetésképpen kísértetnek nevezik."[13]

Az, hogy az emberek hinni kezdenek a természetfölötti erők valóságos létezésében, Hobbes véleménye szerint két további következménnyel jár. Az okok nem ismerése oda vezet, hogy az emberek az egészen véletlenszerű eseményekből, a különböző jelenségek úgyszintén esetleges összetalálkozásából az istenek akaratát igyekszenek kiolvasni, azokat „előrejelzéseknek" fogják fel és ezen az alapon következtetnek a jövőre. A hit

[13] Ugyanott, 95. old.

ezen túlmenően oka még annak is, hogy az emberek a lehető legváltozatosabb formákban, pl. ajándékokkal, alázattal, kérésekkel, varázslatokkal stb., kezdenek tiszteletet adni a láthatatlan erőnek, ami azután a vallásos kultusz kialakulására vezet.

Kissé összefüggéstelen és nem túlságosan rendszerezett megfontolásait a vallás természeti forrásairól maga Hobbes a következőkben foglalja össze: „És ez a négy dolog: a szellemekben való hit, a második okok nem ismerete, a félelmes dolgok tisztelete és a véletlen dolgok jóslatokkal történő azonosítása, ez rejti magában a vallás természetes magvát. És ebből aztán a különböző emberek más-más fajta elképzelései, ítéletei és érzelmei alapján olyannyira különböző szertartások sarjadtak ki, hogy az egyik ember a másik szertartásait többnyire nevetségesnek tartja."[14]

Hobbes a vallás eredetéről kialakított e nézetét főképpen az antik kultúrák vallásos életének tényeire hivatkozással indokolja, jóllehet ismertetésük során elég határozottan kilép a fentebb elfogadott általánosítások adta keretekből. A valóságban a természeti jelenségek ismeretlen okait jelentő istenképzeteken kívül ugyanis terjedelmesen foglalkozik az istenekként elismert érzéki dolgok (tárgyak) kultuszával, a jellemvonásoknak és minőségeknek — mint amilyenek a béke, a háború, az erény, az egészség és ezekhez hasonló dolgok — istenekként való megszemélyesítésével az ember pszichikai tulajdonságainak isteni rangra emelésével, az emberi értékek és fogyatékosságok vallásos tiszteletével. Az általa ezzel kapcsolatban idézett bőséges anyagot kifejezetten azzal a szándékkal gyűjtötte össze, hogy bemutassa a vallás irracionális jellegét

[14] Ugyanott, 96. old.

és megindokolja azt a tételt, hogy a vallás az ember tudatlanságában gyökerezik.

Mennyire alkalmazható ez a valláselmélet a kereszténységre is? Ez a kérdés maga Hobbes számára, úgy látszik, elég nyilvánvaló, mert hiszen a vallásról általában ír. Ugyanakkor bizonyos nehézségeket is okoz. A XVII. század derekán — ahogyan azt egyébként a „Leviatán" szerzőjének saját magán is alkalma volt tapasztalni — még nem jött el az az idő, amikor bárki is megengedhette magának, hogy nyíltan keresztényellenes téziseket hangoztasson. A kor arra kényszerítette a gondolkodókat, hogy legalábbis annak látszatát őrizzék meg, hogy az általuk hirdetett nézetek nem állnak ellentétben a kinyilatkoztatott vallás alaptételeivel. Így azután Hobbes is azt a benyomást igyekszik kelteni, hogy a kereszténységet másképpen látja, bár azt elméletben elvileg nem kezeli kivételként. Az egyistenhitnek ezek szerint inkább az ősök kutatásából kell adódnia, semmint az ismeretlen jövőtől való szorongásból. Ez egyébként nem gátolja Hobbest abban az állításában, hogy magának a testetlen szellemnek fogalma önellentmondó és hogy az embernek nincs lehetősége arra, hogy a legfelsőbb lényről az ész követelményeivel összhangban álló és az emberek számára érthető fogalmi meghatározást adjon. Hobbes időről időre azzal is szépítgeti fejtegetéseit a vallás eredetéről, hogy istenfélő nyilatkozatokat tesz egy másfajta vallás létezéséről, arról a vallásról, amelyet „Ábrahám, Mózes és a mi *áldott megváltónk*"[15] (kiemelés Hobbestől — *Z. Cz.*) adott az embereknek. Abban a pillanatban viszont, amikor arra kerül a sor, hogy megfogalmazza a választ arra a kérdésre, mi is tulajdonképpen a vallás,

[15] Ugyanott, 97. old.

ismét csak annak megállapítására szorítkozik, hogy a hit — a biztos tudással ellentétben, amely az ok megértéséből következő benső meggyőződés megnyilvánulása — kizárólag valamilyen idegen tekintélynek az ésszel nem indokolható elismerése[16]. Bármilyen próbálkozás a vallás ésszel való megindokolására csak árt annak, és ahelyett, hogy megalapozná a hit tárgyát, azt csak még jobban elködösíti és megnehezíti a hitet benne. Ezekben a fejtegetésekben annak a nézetnek bizonyítékát láthatnánk, hogy létezik valami, ami kívül esik az emberi felfogó képesség természetes határain, valami, amivel szemben az emberi elménk meg kell alázkodnia és vakon bíznia kell az idegen tekintélyben, ha ezeket a szavakat olyan szerző írta volna le, aki a szélsőséges mechanikus materializmusnak és legalább annyira a szélsőséges racionalizmusnak képviselője volt.

Ugyanakkor azonban Hobbes lojális nyilatkozatai valójában sokkal többet jelentettek a veszélyes gondolatok irodalmi álcázásánál és annál a sajátos biztonsági „kiskapunál", amelyet korábban és később is oly sokszor alkalmaztak azok a szerzők, akik ugyanolyan távol álltak a vallásos beállítottságtól, mint maga Hobbes. Ez azonban filozófiájának egészen más területével, nevezetesen társadalmi-politikai elméleteivel, másrészt pedig azzal függött össze, miképpen látta a vallás szerepét a társadalom életében. A kiindulópont itt viszont Hobbes bizonyos sajátos koncepciója az ember természeti állapotáról, az a koncepció, amelyet már a „De cive"-ben megfogalmazott és ezt követően a „Leviatán"-ban fejlesztett tovább.

Mi a társadalmon kívüli ember? Mi az ember termé-

[16] Ugyanott, 308, 315—316. old

szeti állapotában? A társadalmon kívüli embernek ez a fikciója még Hobbes után is hosszú ideig a politikai koncepciók és a valláselmélet központi problémája marad. E kérdés körül folynak majd a későbbi francia felvilágosodás filozófusainak harcai. A „Leviatán" szerzője számára a természeti állapot az egyén korlátlan cselekvési szabadságának állapota, amikor az egyént még nem korlátozza semmiféle társadalmi kötelék, amikor az ember az, ami igazán, és ami megnyilvánul minden cselekedetében másokkal szemben.

És éppen ez a szabadság, a természeti állapotnak ez az elválaszthatatlan attributuma az, ami rossz. Az ember ugyanis Hobbes szerint olyan lény, aki — magára hagyatva — minden cselekedetében kizárólag saját önös érdekét tartja szem előtt. Ha pedig nincs semmiféle társadalmi megkötöttség, minden embernek egyformán joga van mindenhez: a javak mindegyike potenciálisan csak az ő java, és a javakért viselt harcban megengedett természetesen minden eszköz, mert hiszen még nem létezik semmiféle társadalmi norma. Az ezeknek a javaknak megszerzésére törekvő ember azonban más embernek az ő szándékait korlátozó igyekezetébe ütközik, mert hiszen ennek a másik embernek ugyanúgy joga van mindenhez, mint neki, és hozzá hasonlóan minden lehetséges módon harcolhat az összes javakért. Ebből adódik azután az, ami Hobbes számára a kizárólag partikuláris céljaik elérésére törekvő egyének abszolut egyenlőségének és korlátlan szabadságának elválaszthatatlan következménye — mindenki harca mindenki ellen. Olyan harc, amelyben minden egyes embernek az összes többi ellenségévé kell válnia és mindenkinek mindenkiben csak saját lehetőségeit korlátozó vetélytársat kell látnia. E fel-

fogás veleje a hobbesi antropológia ismert formulája — homo homini lupus. Az ember embernek farkasa.

A természeti állapotból fakadó ez a szakadatlan rossz Hobbes szerint egyetlen módon szüntethető meg, mégpedig úgy, hogy az emberek a szuverén uralkodó javára lemondanak egyenlőségükről és korlátlan szabadságukról, amennyiben saját jogaikat társadalmi szerződés útján az uralkodóra ruházzák át, és a közjó, valamint a közrend érdekében teljesen alávetik magukat akaratának. Ennek folytán megszűnik a természetes állapot, az ember — a szerződés által — társadalmi lénnyé alakul át és megszületik az állam, egy olyan mesterséges kollektív személy, amelynek az emberek kölcsönös békességüket köszönhetik. Ennek egyedüli forrása és biztosítéka az uralkodó korlátlan hatalma. Hobbesnak ez az egész politikai tanítása a szuverén uralkodót alattvalóival szemben megillető jogok abszolút, elidegeníthetetlen és oszthatatlan jellegének dicsérete, azé a hatalomé, amelyet az alattvalók saját biztonságuk érdekében ruháztak az uralkodóra.

És éppen ez a politikai koncepció az az elméleti alap, amelyen Hobbes felépíti nézetét a vallásról mint társadalmi jelenségről. Az összefüggések itt olyannyira lényegesek, hogy nézetei a vallásról elválaszthatatlan alkotórészét jelentik politikai meggyőződésének. A vallás Hobbes szemében egyszerűen nem más, mint egyik a politika sok eleme közül. Hobbes ezen álláspontjának voltak azonban nem elméleti jellegű determinánsai is. Álláspontja egész eszmei beállítottságának következménye volt. A felvilágosodott abszolutizmusnak általa megfogalmazott programjában, amely az egyént maximálisan alárendeli az uralkodó önkényes hatalmának, a vallási hiedelmek és függőségek rendkívül értékes cselekvési eszköznek bizonyul-

tak. Ez az oka természetesen annak is, hogy sem a vallás eredetének naturalista elmélete, sem pedig megismerési tartalmainak racionalista kritikája nem vezette a „Leviatán" szerzőjét arra a megállapításra, hogy a vallás általában véve társadalmilag fölösleges, még kevésbé pedig arra a következtetésre, hogy az egyenesen káros. Éppen ennek tudható be az is, hogy Hobbes, sok későbbi materialistával ellentétben, egyáltalában nem ajánlja a vallás kiküszöbölését a közéletből, hanem éppen ellenkezőleg, széles körű programot ad annak olyan átalakítására, amely kielégítené az észen felépülő autokratikus állam követelményeit. Rámutat, hogyan kell a vallást bekapcsolni az egyénnek az uralkodóval szembeni teljes engedelmességén felépülő társadalmi rendszer mechanizmusába. Hobbesnak a vallás társadalmi szerepéről és jelentőségéről vallott nézetei éppen ebben a programban jutnak kifejezésre, amelyben vissza akarja adni a vallásnak a társadalmi mechanizmusban őt megillető és — szerinte — természetének is megfelelő helyet. Hobbes mindezt nem a vallási jelenségek általános elméleti elemzésének útján fejezi ki, hanem azzal, hogy részletesen vizsgálja az állampolgár és az uralkodó kölcsönös kötelezettségeit, az abszolút uralkodót a vallással kapcsolatban megillető jogok körét, valamint azt is, hogyan kell helyesen felfogni a kereszténység igazi értelmét és a Bibliát. Ez az utóbbi probléma, amely egyébként oly sok helyet foglal el mind a „De civé"-ben, mind pedig a „Leviatán"-ban, nem lephet meg bennünket egy racionalista materialista írásaiban. Az, hogy Hobbes a vallás politikai hasznosságára vonatkozó meggyőződéséből csak a vallás átalakításának, nem pedig leküzdésének szükségességét vezette le, jó alkalom volt számára ahhoz, hogy saját nézeteit a keresztény gondolkodás

egyetlen igazi következményeként mutassa be, ami a XVII. században, tekintettel a szerző biztonságára, nem volt megvetendő dolog. Ezen túlmenően, mivel a Bibliának még mindig nagy volt a tekintélye, ez lehetővé tette számára azt is, hogy érveit abból a kútfőből merítse, amely akkoriban majdnem általános elismerésnek örvendett.

A vallás társadalmi funkciójával kapcsolatos hobbesi nézetek központi gondolatát talán a következőképpen fogalmazhatnánk meg: a vallás a politikai tevékenység bizonyos olyan különös formája, amelynek közvetítésével az abszolút uralkodó kormányozza alattvalóit. Ezzel kapcsolatban ő és csakis ő az, akinek jogában áll önkényesen vallási hittételeket és szertartásokat megállapítani, illetve bevezetni.

Érdemes felfigyelnünk arra is, hogyan indokolja Hobbes azt a tételét, amely szerint egyedül az uralkodó az illetékes tekintély a hit kérdéseiben. Hobbes ugyanis arra törekedve, hogy azt a benyomást keltse, miszerint a vallási ortodoxia határai között marad, számos olyan gondolatot fejt ki, amelyek nagyon lényegesek a vallásról alkotott nézetei szempontjából.

A keresztény állam például — és ilyennek minősülne az általa propagált politikai alakzat is — jogait isten akaratából vezeti le. Isten pedig akaratát az embernek a következő módokon nyilatkoztathatja ki:

1. — az ember természetadta esze útján;

2. — azzal, hogy közvetlenül csak bizonyos embereknek nyilatkoztatja ki magát, akik azután ezt a kinyilatkoztatást másoknak adják át; és végül

3. — csodák és próféciák útján.

Hobbes most már azon törekvése folytán, hogy biztosítsa az abszolút uralkodó teljhatalmát a vallás kérdéseiben, elég eredményesen rendíti meg a ki-

nyilatkoztatás e hagyományos „csatornáinak" jelentőségét. Annak elismerése, hogy az individuális észnek jogában áll értelmezni a kinyilatkoztatott hittételeket, illetve kifejteni a Biblia helyes értelmét, csupán vitákat és civódást vált ki a teológusok között, különösen azért, mert az emberi ész egyáltalában nem képes magáról az istenről semmiféle pozitív vagy értelmes elgondolást kialakítani. A behatolás a hittételek mélységeibe csak aláássa az isteneszmét. Továbbá — a közvetlen kinyilatkoztatás tartalmát kizárólag az ismerheti, aki azt maga kapta. Ez az ember azonban semmilyen racionális érvvel nem tud másokat arra késztetni, hogy ők is higgyenek benne, és azt sem tudja elérni, hogy azokat bárki is megértse. És végül nem szabad hinni a magukat prófétának hirdetőknek sem, mert kölcsönösen ellentmondanak egymásnak. Maguk a csodák szintén nem jelentenek semmiféle érvet, mert — mint ahogyan azt Hobbes a szentírásra hivatkozva bizonyítja —, a hamis prófétáknak is volt hatalmuk csodaszerű események előidézéséhez. Ezenkívül — csodák már nincsenek. Így azután az egyedüli alap, amiből megítélhető az, hogy valamely hittétel tartalma istentől származik-e, csak az uralkodó saját akarata lehet. Magyarán mondva, Hobbes gondolatát a következőképp fejezhetjük ki: nem létezik semmiféle racionális alap, amire bármilyen vallásos hit fölépíthető volna. Ilyen racionális alap elfogadására csak a szuverén uralkodó döntése kényszerítheti rá az embereket. Ebben az esetben azonban a vallás egyedüli forrása végső soron az a szerződés, megállapodás, amelynek alapján az uralkodó alattvalóit kormányozza. És maga Hobbes sem retten vissza e következtetés elismerésétől — „... a szavaknak s következésképpen

isten attributumainak jelentése emberi megegyezésen és meghatározáson alapszik"[17].

Ennek a nézetnek fényében már teljesen természetesnek látszik, hogy Hobbes nemcsak magukat a hiedelmeket tekinti olyanoknak, amelyek kizárólag a politikai uralkodó illetékességének körébe esnek, hanem a vallásos élet minden egyéb formáját is. A társadalmi szerződés által összefűzött két fél ezek útján teljesíti kölcsönös kötelezettségeit, amelyeknek az a rendeltetésük, hogy elnyomják az ember igazi, önző természetét. És szerinte végső soron ez a vallás feladata. Nincs szó tehát semmiféle sajátosan vallási feladatról — mint amilyen pl. a vallási szükségletek kielégítése vagy a hívők elvezetése az eszkatológiai célokhoz —, mert ez a feladat kizárólag politikai. Egyébként Hobbes szemében a vallásnak nincsenek semmiféle vallási funkciói. Ezt megerősíti a bibliai elképzeléseknek írásaiban kirajzolódó interpretációja. Ennek az interpretációnak folytán a vallás fogalmai társadalmi és politikai kategóriákká alakulnak át. Így például: isten királyságának zsidó és őskeresztény koncepciója véleménye szerint nem jelent semmiféle eszkatológiai valóságot, mert ez a királyság csak egy olyan földi társadalom képe, amely annak folytán, hogy elismerte az uralkodót az isteni akarat végrehajtójának, teljes mértékben alárendeli magát hatalmának, és ily módon teljesen meghiúsítja az e hatalommal szembeni ösztönös engedetlenség esetleges megnyilvánulásait. Az egyház viszont nem más, mint „a keresztény vallás hivőinek olyan társasága, amely egyetlen uralkodó személyében egyesül, akinek parancsára kötelesek összegyűlni, és akinek felhatalmazása nélkül nem gyűlhetnek össze"[18].

[17] Ugyanott, 309. old.
[18] Ugyanott, 399. old.

Hobbes nézetét arról, milyen helyet foglal el a vallás a társadalom életében, és arról is, milyen jogok illetik meg az uralkodót a vallást illetően, a legtisztábban a „Leviatán"-ban kinyilvánított az a gondolata szemlélteti, hogy az alattvaló akkor is engedelmességgel tartozik uralkodójának, ha az a kereszténység megtagadását kívánja tőle.[19] Hobbes szemében ugyanis tulajdonképpen az uralkodóval szembeni engedelmesség parancsa a vallás lényegi tartalma, és ez az, amely Hobbes, az angol abszolút monarchia ideológusa számára annak a meggyőződésnek forrása, hogy a vallás társadalmilag nélkülözhetetlen.

4. AZ ANGOL DEIZMUS SZABADGONDOLKODÓ VALLÁSFILOZÓFIÁJA

Herbert of Cherbury és Hobbes nézetei rendkívül jelentős szerepet játszottak az elkövetkező fél évszázad Angliájának filozófiai életében, és az általában angol deizmusnak nevezett élénk szellemi mozgalom egyik legfontosabb elméleti forrásává válnak. Azt azonban, milyen volt az egyik és a másik hatásának köre, nehéz megbízhatóan kirajzolni. Vitathatatlan tény, hogy formálisan Herbert of Cherbury hatása volt a nagyobb. Nézetei már olyan közel állnak a deista viták későbbi résztvevőinek eszméihez, hogy igen gyakran egyszerűen őt tekintik az első angol deistának. A deistákkal az a meggyőződése kapcsolja össze, hogy van isten, továbbá, hogy a hit igazságait azokra a hittételekre kell korlátozni, amelyek emberi észből is levezethetők. Annak körét azonban, ami a vallásban ésszerűnek ismerhető el, a későbbi deisták hozzá képest erősen leszűkítették. Ezen túlmenően

[19] Ugyanott, 427—428. old.

— már Hobbes hatására — mindenekelőtt arra helyezték a hangsúlyt, ami a vallásban babona, viszont a babona fogalmi körét, annak folytán, hogy korlátozták a természetvallás tartalmát, jelentősen kibővítették. Azok a feladatok továbbá, amelyeket gazdag irodalmi tevékenységükkel teljesíteni kívántak, Herbert of Cherburyvel összehasonlítva nem annyira a vallásos hit azon elemeinek keresésében és védelmezésében álltak, amelyek az ésszel, az értelemmel egyezőnek fogadhatók el, hanem inkább mindannak legyőzésére irányultak, amit ők maguk irracionális előítéletnek, balhitnek tekintettek. Ezen a téren viszont, a babonaság határainak rendkívül széles körű felfogását illetően — kétségkívül Hobbes sugalmazásának hatása alatt —, még nála is következetesebbek voltak. Tőlük ugyanis teljességgel idegen volt az a meggyőződés, hogy a vallás irracionális tartalmai politikai és társadalmi szempontból nélkülözhetetlenek lehetnek.

A hazai, angol szellemi örökség mellett nem voltak jelentőség nélkül valók a későbbi deista valláselméletek szempontjából Spinozának Hollandiából a szigetországra átterjedt gondolatai sem. Spinozánál ugyanis szintén a babona fogalma volt a vallási jelenségek leírásának alapvető kategóriája. Bár ennek a fogalomnak a köre nála még tágabb volt, mint a deistáknál, és magába foglalta kivétel nélkül az összes vallásos hiedelmeket, mégis azok a következtetések, amelyeket Spinoza vont le arra vonatkozóan, hogy a hit igényei a lehető legteljesebb ellentmondásban állnak az ész követelményeivel, inkább a vallásról alkotott hobbesi nézetek politikai pragmatizmusához álltak közel, mint a deistáknak a babona kérdésében vallott, kompromisszumra még kevésbé hajlamos álláspontjához.

Spinoza viszonyát a valláshoz a racionalizmus hatá-

rozta meg: „... szilárdan elhatároztam — írta a »Teológiai-politikai tanulmány«-ban (1670) —, hogy a szentírást újból megvizsgálom elfogulatlan és szabad lélekkel, s hogy semmit sem állítok róla, és semmit sem fogadok el tanításaként, amit belőle magából nem olvasok ki a legnagyobb világossággal".[20] Ez az elv közvetlenül Spinozának abból az ontológiai és egyúttal ismeretelméleti alapkoncepciójából következik, amely szerint a valóság a legteljesebb mértékben racionális, és így mindennek, ami a valóságban szükségszerűen történik, meg kell egyeznie az ésszel felfogható általános természeti törvényekkel. Ezen az alapon fogadja el Spinoza a babona kifejezést mindannak megjelölésére, ami a Bibliában és egyáltalában a vallásban ellentétben áll a racionális gondolkodás elemi szabályaival, ami „az emberi ész természetes fényében" megmutatja értelmetlenségét. Véleménye szerint tehát babona a hit minden olyan eseményben, amely nem vezethető le a természeti okok következményeként, mert hiszen semmi sem mehet végbe a természet változatlan rendjével ellentétben. Babonának minősül a vallás egész rituális oldala, az összes vallásos szertartás és istentisztelet is. Spinoza szerint a babona fenntartását különös eszközökként a vallás intézményesített formái, különösen pedig az egyházakká szerveződött vallások szolgálják.

Spinoza azonban abból, hogy a vallási hiedelmeket és hagyományokat az emberi ésszel össze nem egyeztethető előítéleteknek, a szertartásokat és az egyházakat pedig a fenntartásukra szolgáló eszközöknek tekinti, nem vonja le azt a következtetést, amelyet tőle az általa alkalmazott megfogalmazások élessége alapján joggal várhatnánk. Nem állítja, hogy mindezek minden szempontból

[20] *Spinoza:* Teológia-politikai tanulmány. Akadémiai Kiadó 1953. 8. old.

egyértelműen ártalmasak és fölöslegesek. Egyedül a vallásos világnézet megismerési értékét veti el. Ezen a síkon az összes hiedelmek, amennyiben a természeti jelenségek leírásába irracionális elemeket visznek be, egyszerűen hamisak. Károsak tehát abban az esetben, ha az ember azokat a valóság struktúrájáról és tulajdonságairól vagy az emberiség történetében bekövetkezett eseményekről szóló ismeretek egyik formájának tekinti. A vallás ezek szerint nem mondhat semmi olyat a világról, aminek értéke lenne, ez ugyanis kizárólag a racionális megismerés, a filozófia és az egyes szaktudományok feladata. A vallás tulajdonképpeni célja ezzel szemben egyedül gyakorlati cél, mert abban áll, hogy az ember társadalmi viselkedését a törvényhozó akaratával egyező irányba terelje, kialakítsa a tömegek alkalmazkodását a politikai hatalom tevékenységéhez.

A vallási hiedelmek érdemi tartalmai ugyanis — Spinoza szerint — nem ontológiai ítéletek, amelyek valami más létezését is állítják, mint csupán a természet. Egyáltalában nem tekinthetők egyébként ontológiai ítéleteknek. Csupán az emberi viselkedésre vonatkozó parancsokban és posztulátumokban, olyan ajánlásokban fejeződnek ki, amelyek az ember eljárását a társadalmi rend racionális követelményeinek megfelelően szervezik meg. Végső hatásuknak abban kell állnia, hogy a hivők körében — akik egyúttal bizonyos állam alattvalói is — kialakítják az alapvető politikai erényt — az engedelmességet a hatalom ésszerű igényeivel, követeléseivel szemben. A vallásnak ebből a tulajdonképpen eszközi felfogásából következik azután Spinoza számos olyan állítása, hogy a vallás végső célja és feladata az engedelmességre nevelés, hogy tulajdonképpen ez a Biblia egyedüli tanítása, s ezen túlmenően sem az ószövetség, sem az újszövetség nem tanít semmi mást. Állítólag mind az

elsőnek, mind a másodiknak egyedül az a rendeltetése, hogy az ember, amikor idegen akaratnak veti alá magát, ne érezze keserű szükségességnek, hogy valami külsőnek kell magát alárendelnie, hanem ez az alávetés az ember belső szükségletéből fakadjon.

Miért van tehát az, hogy ezek az érdemi tartalmukat tekintve oly nagyon szegényes erkölcsi parancsok a Bibliában, és azon kívül is, mindig irracionális hiedelmek, mítoszok, csodák és próféciák formájában, a természetfölöttiség dicsfényétől övezve és olyan alakban fordulnak elő, amelyet Spinoza a megismerés síkján babona névvel intéz el? Válasza erre a kérdésre félreérthetetlen. A specifikusan vallási fogalmak bizonyos különös nyelvet, beszédmódot jelentenek, amely képszerűségével és szuggesztivitása folytán könnyebben érhet el a tömegekhez, és hatásosabban nyerheti meg őket az ajánlott viselkedési normáknak, mint a minden szenvedélytől mentes, tisztán racionális parancsok. Az olyan kifejezéseknek, mint „isten", „halhatatlanság", „megváltás" stb. nincs tehát semmiféle saját tartalmuk. Kizárólag az erkölcsi meggyőzés bizonyos különös technikájának elemei, eszközök az emberek meggyőzésére arról, hogy el kell fogadniuk bizonyos társadalmi normákat. Ugyanekkor Spinoza, bár elismeri ennek a nyelvnek nélkülözhetetlenségét, egyidejűleg arra törekszik, hogy az e nyelven megfogalmazott tételek számát — Herbert of Cherbury próbálkozásaival összhangban — mennyiségileg arra a végső minimumra szűkítse le, amelyet a különböző vallások hívői egyaránt elfogadhatnak.

És Spinoza éppen ezen az alapon fogalmazza meg a „Teológiai-politikai tanulmány"-ban az „egyetemes hit dogmáit". Ezek a következők: „Van egy legfőbb lény, aki szereti az igazságot és a szeretetet, akinek mindenki engedelmességgel tartozik, hogy boldoguljon, s akit az

igazságosság és a felebaráti szeretet gyakorlásával kell imádni".[21] Ezek a megállapítások látszólag fedik a Herbert of Cherburynél megfogalmazott természetvallás egyetemes dogmáit. A valóságban azonban nem sok közük van az utóbbiakhoz. Spinoza ugyanis — Herbert of Cherburytól eltérően — egészben véve nem azt tartja, hogy ezek az állítások igazak, csupán azon a véleményen van, hogy szükség van rájuk. És éppen az, hogy figyelemmel van a vallás társadalmi következményeire, kelti fel benne azt a meggyőződést, hogy „a tömegeknek ... csupán azokat a történeteket kell ismerniük (a Bibliából — *Z. Cz.*), amelyek leginkább képesek lelkét engedelmességre és áhítatra indítani". Mivel pedig az emberek ostobák — írja Spinoza a továbbiakban —, szükség van arra, hogy ezeket a történeteket a papok magyarázzák a tömegeknek helyesen, „szellemének gyengesége miatt"[22].

Meg kell jegyeznünk ezzel kapcsolatban, hogy éppen ebben az állításban nyilvánul meg a legélesebben a spinozai valláselmélet belső ellentmondásossága. Egyrészt ugyanis Spinoza a vallást a lehető leghatározottabban babonaságnak bélyegzi. A vallás mint ilyen teljesen idegen az ember igazi természetétől, mert az ember racionális lény lévén, eszével képes felfogni az egész valóságot, tehát megvan a képessége arra is, hogy ezeknek a racionális premisszáknak alapján erkölcsi és politikai normákat fogalmazzon meg. Másrészt viszont kiderül, hogy ez a babona hasznos, sőt mi több, társadalmilag egyenesen nélkülözhetetlen, mint ahogyan az őt fenntartó papi rend is. Ez a szükségesség az emberi ész gyengeségéből, abból következik, hogy az intellektus az emberben túl-

[21] Ugyanott, 208. old.
[22] Ugyanott, 87. old.

ságosan gyengének mutatkozik ahhoz, hogy önmagában, bizonyos további irracionális technikák nélkül is biztosítsa a racionális viselkedési normák megteremtését és tiszteletben tartását.

Ennek az ellentmondásosságnak okát minden bizonnyal a Spinoza által képviselt polgári gondolkodás eszmei korlátaiban láthatjuk. Az új osztály, miután döntő jelentőségre tett szert a társadalom életében, saját gazdasági sikereiben talált alapot a világ ésszerű természetére vonatkozó meggyőződése számára. Az emberi természet ésszerűségének tétele tulajdonképpen önapológia, a józanul kikalkulált cselekvés dicsérete volt. Ugyanakkor azonban az egész mérleg „tartozik" oldalán volt egy különös tétel, amelynek szükségszerűen erősen mérsékelnie kellett az ember természetadta bölcsességéről zengett dicshimnuszok örömteli optimizmusát. A siker alapja ugyanis a kizsákmányolás új, tőkés formája volt. Ennek következtében az emberi természet általánosan ésszerű jellegének elismerése bizonyos aggályokat válthatott ki az új társadalmi rendszer stabilitását illetően, mert hiszen ennek a rendszernek olyan széles néprétegre volt szüksége, amely engedelmesen tűrte a gazdasági függőség számára előnytelen formáit. Ez azután olyan társadalmi kötelékek kialakítását tette szükségessé, amelyek képesek voltak a tömegeket kordában tartani abban az új rendben, amely az ő szempontjukból minden bizonnyal nem volt az egyetemes ész követelményeivel összhangban álló, legracionálisabb társadalmi szervezet eszményének tekinthető. Ebben a helyzetben osztálymegkötöttségek és korlátok alakulhattak ki abban az elméletben, amely szerint az embernek — minden embernek — megvan a dolgokat tisztán látó természetes esze, és ezzel a lehetősége arra, hogy önállóan bírálja el, mi az, ami egyezik az ész törvényeivel. Mindennek szükség-

szerűen arra a gondolatra kellett vezetnie, hogy bár mindenkinek megvan a lehetősége arra, hogy tetteiben az ész egyetemes törvényeihez igazodjék, ezzel a lehetőséggel egyesek mégis jobban élhetnek, míg mások csak az ő közvetítésükkel.

Az az alap, amelyből kinőtt az angol deizmus fejlett alakja és a deista valláselmélet, nem merül ki azonban Herbert of Cherbury, Hobbes és Spinoza nézeteinek hatásában. Az ő írásaikban kifejezésre juttatott következtetésekhez az angol deista gondolkodók — persze más módon — eljutottak annak folytán is, hogy a XVII. és a XVIII. század fordulóján fejlődésnek indultak a természettudományok. Ennek egyik következménye — mint köztudott — a mechanikus materializmus volt, a másik viszont az ún. „természeti teológia" kialakulása.

„Nature and Nature's Laws lay hid in night / God said »let Newton be« and all was light"

(A természet és a természet törvényei a sötétségben rejtőztek, / isten mondá, „Jőjjön Newton" — és minden világos lett)

A. Pope-nak ez az epigrammája, bár csak Newtonra vonatkozik, igen jól szemlélteti, mit jelentett a XVIII. század elején az új természettudomány megszületése. A még Kopernikusz által megkezdett, később Galilei, Kepler, Harvey és Boyle által folytatott, majd Newton részéről általánosított tudomány kezdte kiszorítani a természetfölöttit az emberi tudatból, és a világot gigantikus mechanizmusként mutatta be. Bebizonyosodott egyidejűleg az is, hogy ennek a mechanizmusnak a folyamataiban nincs helyük előre nem látható jelenségeknek és a természet törvényeit meghazudtoló csodáknak. Az események káoszának helyét egy olyan valóság szervezett struktúrája foglalta el, amelyben az alma esését és az égitestek mozgását egyaránt irányító állandó és egyete-

mes törvények uralkodnak. Az új tudomány élenjáró megalapítói azonban nem szakítottak teljesen a teista hagyományokkal. Éppen ellenkezőleg, Newtonhoz[23] hasonlóan úgy vélekedtek, hogy éppen a természet törvényeinek feltárása járul hozzá közvetlenül isten igazi tökéletességének megismeréséhez. A londoni Royal Society, amikor a legsokoldalúbban megvalósította az újkori természettudomány programját, azt a feladatot tűzte ki maga elé, hogy az istent a természet valamennyi törvényének feltárása útján ismerje meg, mert mindezeket a törvényeket tőle származtatta. Az a gigantikus óra, amellyel oly sokszor hasonlították össze a világegyetemet, azt a gondolatot sugallta, hogy van egy tökéletes órásmester, aki ezt az órát megszerkesztette és mozgásba hozta. Annak ellenére azonban, hogy a kor sok kiváló természettudósa vitathatatlanul istenhivő volt, ebből az istenképből bizonyos teológiai nehézségek adódtak, amelyeket azután a szabadgondolkodó deista szerzők ügyesen a maguk javára fordítottak. Az első impulzus szerepére redukált isten, az a teremtő, aki egyszer s mindenkorra megállapította a világ számára az anyag fennmaradásának mechanikai törvényeit, a hivő ember vallási és érzelmi szükségleteitől a legteljesebb mértékben idegen lénnyé vált, olyan valakivé, akit a kozmosz egész örökkévalósága választ el tőle. Az az ember, aki valaha úgy érezte, hogy a lehető legközvetlenebbül függ istentől, egyszerre szembetalálta magát azzal a világmindenséggel, amelyben minden folyamat örök törvényeknek megfelelően megy végbe, és teljesen saját tudására és csak saját erőire utalt. Isten, ez a mozgás mechanikai törvényeiből matematikai úton levezetett következ-

[23] Vö. *R. H. Hurlbutt:* Hume, Newton and the Design Argument. Lincoln 1965. 3—26. old.

mény, ez a zseniális geométer és egy olyannyira tökéletes mechanizmus felépítője, amely fölöslegessé tesz minden további beavatkozást, ezzel szemben már nemigen maradhatott továbbra is élő vallásos hiedelmek tárgya, mert hiszen ezek alapja éppen a jelenlétébe és segítségébe vetett hit. Márpedig isten a „természeti teológiának" ebben az új, fizikai koncepciójában meg volt fosztva attól a lehetőségtől, hogy bármilyen módon is beavatkozzék az események természetes és szükségszerű lefolyásába. A létezésébe vetett hit pedig még kevésbé igazolhatta a közkeletű képzeteket, a vallásos istentiszteletet és szokásokat.

Az az elméleti alap, amelyből kifejlődtek a szabadgondolkodó angol deisták vallással kapcsolatos nézetei, ezek szerint az az egyre élesebben kirajzolódó ellentét volt, amely egyfelől az egyes vallásfelekezetek és vallási irányzatok reálisan létező vallásos hiedelmeinek irracionális jellege, másfelől pedig a különböző területeken egyre erősebben feltörő azon gondolat között jelentkezett, miszerint az embernek arra kell törekednie, hogy mindent, így a vallásos hiedelmeket is, a racionális gondolkodás követelményeinek rendeljen alá, vagyis — az ellentét a történelmi valóság és az új, tökéletes, állítólag logikailag szükségszerű vallásosság eszményiesített képe között. Ennek az antinomiának — Hobbesnál és Spinozánál ugyan nem jelentkező —, de egyébként általános gyengéje az a meggyőződés, hogy vannak bizonyos egyetemes vallási tartalmak, amelyek teljes mértékben racionálisakká tehetők és ésszerűen megindokolhatók. Ezt a gyenge pontot örökölték a deista szerzők is.

A racionális teológia széles eszmeáramlatával a háttérben nehéz pontosan meghúzni az angol deizmus határvonalait és ítéletet mondani abban a kérdésben, kik a képviselői és kik azok a szerzők, akik kívülmaradnak

a deista filozófiai irányzaton. Különösen azért van ez így, mert a deista eszmék hatása rendkívül kiterjedt volt, és azért is, mert a korabeli irodalomban a deizmus fogalmát nagyon széles körben és elég eltérő értelmezésben használták.

Ez a fogalom az angol irodalomban csak 1621-ben jelentkezik, mégpedig Burtonnak „Anatomy of Melancholy" c. művében, és azokra a név szerint fel nem sorolt filozófusokra vonatkozik, akik ugyan erkölcsösen járnak el, a valóságban azonban ateisták. Később, amikor már a deizmus fogalmát — amely összekapcsolódott a természetvallás megteremtésére irányuló próbálkozásokkal — kezdték széles körben alkalmazni, S. Clarke már abban a helyzetben volt, hogy osztályozhatta a különböző deista nézeteket. 1704-ben, tehát még mielőtt a deista mozgalom Angliában teljesen kibontakozott volna, Clarke a deistáknak négyféle fajtáját különböztette meg. Közéjük számította azokat, akik:

1. tagadják a gondviselés létezését,

2. a gondviselést kizárólag a természetvallás keretei között ismerik el, de ugyanakkor elutasítják jelentőségét az erkölcs szempontjából,

3. nem ismerik el a földöntúli életbe vetett hitet,

4. hisznek a földöntúli létben és a természetvallás összes ésszerű tételeiben[24].

Ez a nem túlságosan pontos osztályozás is lehetővé teszi azonban annak megállapítását, hogy a deista álláspont lényegi ismertetőjegye már Clarke és kortársai számára is a vallás körének leszűkítése volt a logikailag kikövetkeztethető meggyőződések többékevésbé szűk körére, amihez azzal jutottak el, hogy

[24] *S. Clarke:* A Demonstration of the Being and Attributes of God. London. 159. és köv. old.

irracionálisakként kiküszöbölték a keresztény hittudomány alapvető eszméit. S. Johnson néhány évtizeddel később, az angol deizmus hullámának lecsillapodása után, lexikonjában — visszatekintve — már jóval egyértelműbben definiálta a deistákat, mint olyan embereket, akik elismerik ugyan az isten létezését, ugyanakkor azonban elvetik a részkérdésekre vonatkozó összes hiedelmeket, és nem tartoznak egyetlen vallásfelekezethez sem. A XVIII. század polemikus irodalmában a deizmus fogalmát azonban általában jóval tágabb értelemben használták. A deizmus eszerint magába foglalta az összes szabadgondolkodókat, nevezetesen még azokat a szerzőket is, akik nem ismerték el semmiféle vallási tartalom racionális jellegét, és így a nyílt vagy rejtett ateizmushoz jutottak el. Ez volt az oka annak, hogy J. Leland „A View of the Principal Deistical Writers" c. vitairatában (1754—1755) közéjük számította Hobbest és Hume-ot is, akik közül az első materialista volt, a második pedig korábban a legteljesebben mutatta ki az alapvető deista koncepciók megalapozatlanságát.

Az angol deizmus fejlett alakjában sok szerző műve volt, akik közül a következők játszották a legnagyobb szerepet:

1. *Charles Blount* (1654—1693), aki nemcsak időbelileg állt legközelebb Herbert of Cherburyhoz, hanem azért is, mert elfogadta a természetvallásnak Herbert által meghatározott öt tételét. Művei: az „Anima mundi" (1679) — a természetvallásnak, és mellesleg a kereszténység előtti antik világ kultuszainak apológiája; a „Great is Diana of the Ephesians" (1680) — kritikai értekezés a papi rend szerepéről, valamint a „Summary Account of the Deist's religion" (1693) — ezt a művét

halála után tették közzé egy másik írásával, a deista kiáltvány jellegű „Oracles of Reason"-nal együtt.

2. *John Toland* (1670—1722), aki talán a legkiválóbb koponya volt mindazon deisták között, akik elméleti ösztönzésüket nemcsak Herbert of Cherburyből merítették, hanem Locke-tól — ismeretelméletéből radikális következtetésekre jutott a vallást illetően —, valamint Spinozától és Leibniztől is. Ez utóbbival egyébként levelezésben is állt. „Christianity not Mysterious" c. műve (1696), amelyben programot adott a keresztény hiedelmek szélsőségesen racionalista és naturalista interpretációjára, egyike volt a korai deizmus leghíresebb munkáinak. Ez a program egyébként Tolandot idővel a deizmus keretein kívülre vezette, és azzal a következménnyel járt, hogy a panteisztikus színezetű materialista koncepcióhoz közeledett (Letters to Serena, 1704). Különös jelentősége van „Nazarenus, or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity" (1718) c. könyvének is, mégpedig főképpen azért, mert ebben a művében fejtette ki a különbségeket a kereszténység korábbi, zsidó-keresztény alakja és későbbi, római formája között.

3. *Antony Collins* (1676—1729), Locke tanítványa és barátja. Tőle vette át azt a meggyőződését, hogy az ész — a tapasztalatból leszűrt eszméknek köszönhetően — az ember számára az egyedüli tekintély, és ezt a véleményét alkalmazta azután a vallás elemzése során (Essay Concerning the Use of Reason, 1707). Ez a mű — a papság szerepét támadó publikációval (Priestcraft in Perfection, 1707) egyetemben — előszele azoknak a radikális nézeteinek, amelyeket később, a „Discourse of Free-Thinking"-ben (1713), a szabadgondolkodás nyílt apológiájában juttatott kifejezésre. Collins itt nyíltan elismeri az ateizmus felsőbbségét

a vallásosság bírált formáival szemben. Más, ugyancsak híres munkája a „Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion" (1724), amelyet az ószövetség prófétái könyveinek és annak a kérdésnek szentelt, hogy ezek a jövendölések állítólag teljesültek a kereszténység megszületését kísérő körülményekben. E könyv hatását talán azon mérhetjük le a legjobban, hogy a megjelenését közvetlenül követő év alatt Angliában mintegy harmincra tehető, vele vitázó kiadvány jelent meg. Collins nézeteinek radikalizmusa az oka annak, hogy Collins — ahogyan azt az angol filozófia történetírója, W. R. Sorley megállapítja — inkább szabadgondolkodó volt, mint deista.[25]

4. *Matthew Tindal* (1657—1733) volt a szerzője annak a „Christianity as Old as Creation" (1730) c. munkának, amely — szélsőséges racionalizmusára tekintettel — a „deizmus bibliája" nevet kapta. Alaptétele az a meggyőződés, hogy az ésszel összhangban álló vallás lényege kizárólag az erkölcsösség, ami abban áll, hogy az ember teljesíti másokkal szemben fennálló kötelezettségeit. Minthogy pedig ez az erkölcs egyidejűleg teljes és tökéletes, mert hiszen az igazság egyedüli forrása az emberi ész, és ennél semmi sem lehet nagyobb tekintély, Tindal levezethette azt a következtetését, hogy minden egyéb csak ártalmas babona, ideértve a kereszténységet is, ha azt nem az örök és ésszerű erkölcsi fogalmak következményének fogjuk fel.

5. *Thomas Woolston* (1670—1731), Collins tanítványa, elvetve a vallás összes irracionális elemeit, nagyvonalú kísérletet tett a csodás eseményekről szóló bibliai történetek allegorikus és naturalista magyarázatára

[25] *W. R. Sorley:* A History of British Philosophy to 1900. Cambridge 1965. 149. old.

(The Old Apology for the Truth of the Christian Religion, 1705). Később viszont értekezéssorozatot adott ki az újszövetségi csodákról (Discourses on the Miracles of our Saviour, 1727—1729). Általában és közvetlenül kétségbe vonta e csodák hitelt érdemlőségét és ebből a szempontból nem tett kivételt Jézus feltámadásának történetével sem. Woolston megalkuvásmentes álláspontja a vallás transzcedens jellegével folytatott harcban oda vezetett, hogy istenkáromlással vádolták meg és börtönbüntetésre ítélték. Börtönben is halt meg.

6. *Peter Annet* (1693—1769) „Resurrection of Jesus examined by a Moral Philosopher" (1744) c. művében — Woolston gondolatmenetéhez kapcsolódva — még szélsőségesebben és nem kevésbé erőteljesen bontotta ki elődjének tételét. Szabadgondolkodó nézetei, amelyek a „The Free Enquirer"-ben már 1761-ben napvilágot láttak, azzal a következménnyel jártak, hogy őt is istenkáromlással vádolták meg, és 70 éves korában pellengérre, valamint egy évi kényszermunkára ítélték.

További, valamivel kevésbé eredeti deista szerző ebben a korban: *Thomas Chubb* (1679—1746), aki inkább népszerűsítette a deista nézeteket, mintsem közreműködött kialakításukban, továbbá *Thomas Morgan* (1743-ban halt meg), *William Wollaston* (1660—1724) és *Henry Bolingbroke* (1678—1751). A deista felfogáshoz közelálló, ugyanakkor azonban attól eltérő elméleti keretekbe helyezett és annak szabadgondolkodó következtetéseitől egyes esetekben távolálló eszmékkel találkozhatunk azonban számos más szerzőnél is, mint pl. *A. Shaftesbury*nél (1671—1713), és nemritkán a kor racionalista teológusainak műveiben is, nevezetesen *J. Butler*nál (1692—1752), *J. Tillotson*nál (1630—1694), *S. Clarke*-nál (1675—1729) és *C. Middleton*nál (1683—1750).

Ha a dolgot formálisan tekintjük, el kell ismernünk, hogy az angol felvilágosodás deista szabadgondolkodói nem foglalkoztak közvetlenül valláselméleti kérdésekkel. Nem minden esetben ezek a problémák álltak érdeklődésük középpontjában. Ilyen kérdés elvileg csak az volt, milyen jogok illetik meg a természetes észt a vallás területén. Minthogy azonban az emberi ész autonómiájába vetett racionális hitből fontos következtetések adódtak mind a vallás lényegét, mind pedig társadalmi hatásának formáit illetően, nem nehéz észrevenni, hogy az észre és a kinyilatkoztatásra, a bibliai jövendölésekre, a csodákra és a természetre stb. vonatkozó elmélkedések mögött a vallásról alkotott jóval általánosabb, kidolgozott nézetek húzódtak meg.

E nézetek alapvető vonása az az érzés volt, hogy mélyreható ellentmondás van a racionális gondolkodás követelményei és a vallás történetileg rögződött formáinak irracionális jellege között. Ebből adódott azután a „természetvallásnak" a deista gondolatra olyannyira jellemző szembeállítása a társadalmi valóságban ténylegesen létező vallásokkal.

A „természetvallás" koncepciója olyan elméleti mítosz volt, amelynek az egész felvilágosodás áldozatul esett. Az angol deisták azonban ezt a mítoszt elég sajátos módon fordították javukra. Lehetővé tette ugyanis számukra, hogy annál negatívabban értékeljék a vallásos élet adott formáinak jelentőségét, minél távolabb estek azok az ebben a mítoszban megtestesült eszménytől.

Ugyanakkor az állítólagos egyetemes, szükségszerű és az ész követelményeivel egyező vallás fikciójának köre az egyes deista szerzők írásaiban tartalmi szempontból nem volt mindig egyforma. Egyesek, mint pl. Chubb, hajlamosak voltak arra, hogy a természeti vallás

fogalmát tágan értelmezzék, és megengedték, hogy ebben a körben bizonyos természetfölötti elemek is helyet kaphatnak. Mások viszont, mint Collins vagy Tindal, ezt a kört a minimumra szűkítették, mégpedig úgy, hogy ez a minimum már elvesztette minden mélyebb kapcsolatát a vallással. Nem kívánunk azonban itt részletesebben belebocsátkozni azoknak a változatoknak tárgyalásába, amelyekben a természeti vallás koncepciója a különböző szerzők műveiben megnyilvánult, és ezért csak a vezérgondolatainak és a belőlük fakadó következményeknek bemutatására szorítkozunk.

Az az elméleti alap, amelyből a természeti vallás fogalma kinőtt, az az akkoriban általánosan elfogadott feltevés volt, hogy az ember lényegileg racionális lény, s a sajátosan emberi viselkedés alapvető megnyilvánulása a gondolkodás — a megismerésre orientált emberi beállítottság a világgal és az erkölcsi reflexió más emberekkel szemben. Ez az alapjában véve idealista álláspont, amely a platóni és a descartes-i intellektualizmus folytatása volt, ezenfelül — különösen azoknak a deistáknak írásaiban, akik nem álltak közvetlenül Locke hatása alatt, hanem inkább a Herbert of Cherbury-i hagyományon nevelődtek — azzal a meggyőződéssel is összekapcsolódott, hogy az emberi tudat magába foglal bizonyos, az emberrel veleszületett igazságokat is. Egyébként még a Toland és Collins esetében megállapítható locke-i ösztönzés is elismerte az emberi észnek azt a képességét, hogy a természet rendjében megtalálva az isten létezésének mintegy empirikus igazolását, eljusson az örök és egyetemes erkölcsi-vallási igazságokhoz, bár formálisan tagadta bármilyen veleszületett fogalom létezésének lehetőségét.

A meggyőződés, hogy a természeti vallás logikailag szükségszerű, és hogy az közvetve vagy közvetlenül az

emberrel veleszületett, arra a — legteljesebben Tindal által megfogalmazott — következtetésre vezetett, hogy a primitív népek még romlatlan vallásának tulajdonképpen ilyen tökéletes és egyetemes természeti vallásosságnak kellett lennie. Ez kedvezett egy olyan mítosz kialakulásának, amely a XVIII. század szellemi kultúrájában nagyon szívósan tartotta magát, nevezetesen a „bölcs vadember" mítoszának, aki — Defoe „Péntek"-éhez hasonlóan — kizárólag saját eszére támaszkodva felismeri a természeti vallás alapvető igazságait, a kozmikus rend teremtőjének és az erkölcsi kötelezettségek szerzőjének létezését.

A természeti vallás koncepciójában az a törekvés nyilvánult meg, amely arra irányult, hogy a vallás fogalmi körét kizárólag arra az egyetemes és általános emberi erkölcsre szűkítse le, amelynek szemében a legfőbb jó egyedül az ember java. Tindal szerint a vallás nem más, mint az ember jóakaratából fakadó erkölcsös cselekvési mód, amely az erkölcsi kötelességeket isteni parancsolatokként fogadja el.[26] Az a felfogás, hogy a vallás nem más racionális etikai posztulátumok összességénél, amelyeknek egyedüli célját más emberek alkotják, megfosztotta a vallást minden autonóm, specifikusan vallási jelentésétől. Az így felfogott vallás rajta teljesen kívüleső célok megvalósítására szolgáló eszközzé vált, kizárólag az egyéni meggyőződésekre redukálódott, amikor is ezek számára az egyedüli tekintély a természetes ész nyújtotta szentesítés. Ilyen szentesítése azon-

[26] *M. Tindal:* Christianity as Old as the Creation. London 1730. 272. old. *G. V. Lechner*, az angliai deizmusról készült első alapos tanulmány szerzője (Geschichte des englischen Deismus. Stuttgart—Tübinga 1841) helyesen hívja fel a figyelmet (ugyanott, a 328. oldalon) arra a hasonlóságra, amely itt a vallásnak azzal a definíciójával nyilvánul meg, amelyet *Kant* ad „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" c. művében.

ban — a deisták véleménye szerint — nem lehetett semmiféle olyan hiedelemnek, amely megengedte az isten beavatkozását a dolgok természetes menetébe, és elismerte, miszerint lehetőség van arra, hogy természetfölötti erők hatására csodáknak minősülő események következzenek be. A természeti vallás fogalmában nem volt már helye a természetfölöttinek. Az a meggyőződés továbbá, hogy kivétel nélkül minden esemény, tehát azok is, amelyek az emberiség történelmét és az ember sorsát irányítják, kizárólag természeti tényezőktől függnek, arra a megállapításra vezetett, hogy nincs szükség szervezett vallási kultuszra, papságra stb.

Úgy látszik tehát, hogy a természeti vallásnak az angol deista írók munkáiban megnyilvánuló felfogása alapjában véve már bizonyos, a valláson kívülálló, de még kifejezetten idealista beállítottságot jelentett, amelyet azonban már szinte semmi sem kapcsolt össze a vallásosság szokásos fogalmával. Ennek a megállapításnak érvényességét még az sem gyengíti, hogy a természeti vallást sokszor a kereszténységgel azonosítják, mert ez az azonosítás a maga egészében annak árán történik, hogy a kereszténységből száműzik mindazt, ami valamivel több bizonyos fajta erkölcsnél, amelynek már majdnem egyáltalán semmiféle kapcsolata nincs istennek, mint intelligibilis végtelen lénynek felfogásával, hiszen isten szerepe lezárult azzal, hogy megtagadta a világnak az első lökést.

Ennek fényében még élesebben rajzolódnak ki a deistáknak a társadalomban ténylegesen létező, konkrét vallási formákról vallott nézetei. Amennyiben azok egyáltalában vallások, a deista szerzők szemében elvileg ragyogó példái a természetes ész követelményeit kigúnyoló babonának. A „babona" (superstition) fogalma a deisták nyelvében olyan terminus technicussá válik,

amely a vallásosság egyes történetformáit jelenti, amelyeket az emberrel veleszületett, racionális erkölcsi érzék torzulásának tekintettek.

Az egyik fő kérdés, amelyet a deisták a „természeti vallásnak" nem minősülő vallással kapcsolatban feltettek, eredetének kérdése volt. Ez irányú meggyőződéseik az általuk kialakított tartósabb koncepciók közé tartoznak. Erősen befolyásolták ugyanis a francia felvilágosodást, és túllépve magának a deizmusnak keretein, az elkövetkező időkben a felvilágosodás korabeli ateizmus egyik elemévé váltak.

Az emberiség elméleti ősállapotának, mint állítólag racionális és tökéletes állapotnak mítosza, amely a legteljesebben Tindalnál jutott kifejezésre, de amelyet más deisták is osztottak, már elég határozottan kifejezte e kérdés megoldásának módját. Ha a történeti vallások keletkezése az eredeti állapottal szemben az ember racionális természetének elkorcsosulását jelentette, akkor rá kellett mutatni az ezt kiváltó tényezőkre. A klaszszikus angol deizmus erre a kérdésre elvileg csak egyetlen választ ismer. A természeti vallásosság tiszta formáinak beszennyezői, tehát a történeti vallások forrásai a csalók és „leszármazóik" — a papok. Tindal szerint az emberek soha sem tévedhettek volna az ész törvénye által parancsolt egyszerű erkölcsi kötelességeikben, ha nem csalták volna meg őket olyan ravasz emberek, akik a „tiszta vallásba" kizárólag saját előnyüket szolgáló dolgokat vittek bele.[27] A vallás megromlása — írja Tindal — egyenesen arányos a mindig saját érdekeit hajszoló klérus számával, gazdagságával és jelentőségével.[28] Ez a gondolat végigvonul a „Christianity as

[27] *M. Tindal:* Christianity as Old as the Creation. 281. old.
[28] Ugyanott, 311. old.

Old as the Creation" egész szövegén, és ugyanakkor Collins írásaiban is az egyik fő motívumként jelenik meg. Toland szerint hasonló a helyzet az összes vallási titkoknak, vagyis tulajdonképpen a vallás összes természetfölötti, tehát specifikusan vallásos tartalmának esetében, mert ezek szintén „a ravasz papok művei, akik értettek hozzá, hogyan fordítsanak mindent saját hasznukra"[29].

A történeti vallások eredetéről vallott e felfogásból már önmagától adódott a válasz arra a kérdésre, milyen szerepet játszanak ezek a vallások a társadalom életében. A deista szerzők szerint ez a szerep egyfelől azzal a következménnyel jár, hogy ezek a vallások partikuláris és önös érdekeket szolgálnak, különösen a papság érdekeit. Ártalmasságuk másfelől abban áll, hogy az emberrel veleszületett, egyetemes erkölcs torzulásai. A vallások tehát a deisták véleménye szerint az emberi nem erkölcsi tökéletességének lényeges, ha nem éppen egyetlen akadályát jelentik. Ezen túlmenően pedig, mivel nem egyeztethetők össze a „természetes ész törvényeivel", az emberiség szellemi fejlődését fékezik. Azzal, hogy a világ naturalista koncepciójával a természetfölötti erőknek az események folyásába való csodaszerű beavatkozását állítják szembe, lehetetlenné teszik e folyamatok valóságos lefolyásának megismerését is. Ezek szerint a tudatlanság fenntartásának eszközei is, mert éppen ez a tudatlanság teszi a papoknak lehetővé, hogy az egész társadalom előtt nélkülözhetetleneknek tűnjenek fel, és kivételes helyzetet biztosítsanak maguknak.

A deista valláselmélet abszolút történelmietlenség. Ez nemcsak az egyetemes természeti vallás fogalmában

[29] *J. Toland:* Christianity not Mysterious. London 1696. 70. old.

jelentkezett, amely az ember állítólag változatlan és szélsőségesen racionális természetét tükrözi, hanem abban is, hogy a deizmus a vallásos élet összes konkrét formáját kizárólag egyes vállalkozó szellemű egyének csalásából vezette le.

A deista gondolat fő áramlatával többé-kevésbé párhuzamosan kezd kialakulni egy más jellegű elméleti beállítottság is, a vallási jelenségekkel kapcsolatban, amelyben a valláspszichológia első csíráit vehetjük észre. A természetfölöttiség eszméjének egyre mélyülő válsága mind súlyosabb kétségeket vált ki az elmebetegségeknek azzal a hagyományos diagnózisával kapcsolatban, amely azokat megszállottságra vezeti vissza. *B. Bekker* holland gondolkozó Descartes hatása alatt „De Betoverde Wereld" (1691—1693) c. művében támadást intézett azok ellen az akkoriban még általános nézetek ellen, amelyek szerint az abnormális pszichés állapotok természetfölötti eredetűek. Más bizonyítéka annak, hogy ezen a területen új érdeklődési irányok és új szemléleti módok alakultak ki, *J. C. Westphal* „Pathologia Daemonica, id est observationes et meditationes physiologico-magico-medicae circa daemonomanias" (1707) c. műve. Bekker és Westphal vizsgálódásai egyébként eléggé szűk körre szorítkoztak. Tárgyuk mindenekelőtt a megszállottság volt. Angliában ugyanakkor különösen előnyös feltételek álltak fenn ahhoz, hogy jóval általánosabb összefüggéseket tárjanak föl a vallásos élmények és a kóros pszichikus állapotok között. Ez annak következménye volt, hogy a szigetországban a XVII. század második felében spontán módon terjedtek el a különböző szélsőségesen fanatikus szekták, mint — mondjuk — a kvékerek, akik vallásos összejöveteleik alkalmával kollektíven látomásos ekszta-

zisba, transzba estek, ami azután az összes hivőknél hisztériás rohamokban nyilvánult meg.

Ezek a megfigyelések hozzájárultak a többé-kevésbé a deista szabadgondolkodás hatása alatt álló angol szerzőknél ahhoz, hogy hajlamosak legyenek a vallást — amennyiben az nem volt azonos az ész vallásával — kifejezetten az elmebetegségekkel azonosítani. Ez a nézet — annak a buzgó vallásosságnak, mint jelenségnek megmagyarázására irányuló próbálkozással együtt, amely már nem fér bele abba a racionális felfogásba, miszerint a vallás minden szenvedélytől mentes elméleti konstrukció — *G. Keith*-nek „The Magic of Quakers" (1707) című művében, különösen azonban *A. Shaftesbury* írásaiban, főként „A Letter Concerning Enthusiasm" c. munkájában (1708) nyilvánul meg. Shaftesbury szerint az emocionális és fanatikus vallásosság egészen egyszerűen — elmebaj. Forrása az a félelem, amelyet a társadalmi boldogtalanság, a ragályok, az elemi csapások stb. által kiváltott „természetes kipárolgások" kavargása idéz elő[30]. Az ezen kipárolgások által még nem érintett emberek számára a legjobb megelőzési eszköz — véleménye szerint — a békesség és a jó hangulat, viszont azok számára, akiket ez a betegség már „elkapott", nem marad más, mint a gyógyítás[31]. Annak érdekében, hogy teljesebb képet adjunk, érdemes mindehhez még azt is hozzátenni, hogy a deista Shaftesbury számára az ateista beállítottság is csak a pszichikai rendellenességek bizonyos különös fajtájaként érthető.[32]

[30] *A. Leroy:* Mylford Shaftesbury — A Letter Concerning Enthusiasm. Párizs 1930. 191. old.

[31] Ugyanott, 211. old. Shaftesburynak a valláshoz való viszonyával kapcsolatban vö. *M. Ossowska:* Myśl moralna Oświecenia angelskiego. Varsó 1966. 140. old.

[32] Ugyanott, 211. old.

A vallást pszichopatológiai szemszögből vizsgáló legteljesebb mű *J. Trenchard* „The Natural History of Superstition" c. munkája (1709). A szerző itt a deista hagyománnyal összhangban racionálisnak kizárólag a teremtő létezésére vonatkozó meggyőződést, valamint Jézusnak a szeretetről szóló tanítását ismeri el, az összes további vallási hiedelmeket viszont — a hozzájuk tartozó szertartási formákkal egyetemben — káros csalásnak és előítéletnek minősíti. Ennek okait — Trenchard szerint — az emberi természet visszásságaiban, különösen pedig az illúziókban és a hallucinációkban kell keresni. Ezek az állapotok pedig szerinte akkor állnak be, ha megnehezül az ember normális érzéki kapcsolata a külvilággal, „mert az érzékszervek (amelyek a külső tárgyakhoz vezető kapuk és utak) megszakadnak és elzáródnak"[33]. Ilyen helyzet lép fel az olyan állapotokban, mint az alvás, a magas láz, az alkoholos mámor, az elmebetegségek vagy az elme túlzott koncentrációja egyetlen tárgyra. Az emberek éppen ezek között a feltételek között esnek élénk vallásos érzelmeknek áldozatul, látomásaik vannak, kinyilatkoztatások részesei, azonosítják magukat az istennel, a megváltóval stb. Az ilyen jellegű kóros élményekből keletkezik azután a vallás.

A „The Natural History of Superstitions"-ban kifejtett alapgondolatokat Trenchard azután az „Independent Whig" c. lapban használta fel és bontotta ki, amelyet Th. Gordonnal együtt adott ki (1720). F. Manuel szerint ez a lap annak a harcos deizmusnak fóruma volt, amely ugyanolyan élesen és ugyanolyan szarkazmussal hadakozott a pápaság és a klérus, mint a fana-

[33] *J. Trenchard:* The Natural History of Superstition. London 1709. Idézve *F. Manuel:* The Eighteenth Century Confronts the Gods. Harvard 1959. 76. old.

tikus protestáns szekták ellen. Ugyanakkor — bár Trenchard és Gordon lapjának kifejezetten publicisztikai jellege volt — Manuel szerint e lapot megelőzően egyetlen mű sem látott napvilágot, amely közvetlenebben írta volna le a vallással kapcsolatos tapasztalatokat, és olyan pontos diagnózist adott volna a vallásos miszticizmus pszichikai forrásairól.[34]

Manuel véleménye szerint Trenchard pszichologizáló elmélete néhány évtized múlva komoly hatással volt az angol felvilágosodás által a világnak adott legkiválóbb, most már következetesen naturalista vallás-elméletre, Hume elméletére.[35]

5. DAVID HUME NATURALISTA VALLÁSELMÉLETE

Ismeretes, hogy David Hume (1711—1776) angol empirista a locke-i hagyományokból egészen szélsőséges nézeteket vezetett le az emberi megismerés korlátait illetően, és ugyanakkor az újkori filozófia történetében elsőnek juttatta kifejezésre a pozitivizmushoz vezető ismeretelméleti irányzatot. Hume vezéreszméje ezen a területen az az idealista meggyőződés volt, hogy az ember nem képes megismerni az objektív valóságot.

Valamelyest kevésbé ismertek viszont nézetei a vallásról, bár Hume érdeklődése ezen a területen sokkal tartósabb volt ismeretelméleti érdeklődésénél, és ez utóbbitól eltérően végig kísérte egész életén. A vallási problémák ugyanis sok helyet foglalnak el mind ismeretelméleti műveiben, nevezetesen a „Treatise of Human

[34] Ugyanott, 72. old.

[35] F. Manuel ezzel az általa sugalmazott összefüggéssel kapcsolatban felhívja a figyelmet Trenchard és Hume műveinek címbeli egyezésére (The Natural History of Superstition — The Natural History of Religion). *F. Manuel:* Id. mű, 169. old.

Nature"-ban (1739—1740), valamint az „Enquiry Concerning Human Understanding" (1748) c. munkájában, mind pedig későbbi műveiben. Azokban az években, amikor már hátat fordított az ismeretkritikának, főleg vallásfilozófiai műveket írt, megírta a „Natural History of Religion"-t (1757), majd „Dialogues Concerning Natural Religion" c. művét, mely utóbbit már 1751-ben elkezdett, és életének utolsó húsz évében több ízben is átdolgozott, anélkül azonban, hogy az még életében megjelent volna. Közzétételére — Hume ez irányú komoly erőfeszítései ellenére — csak halála után, 1779-ben került sor. Hozzá kell mindehhez fűznünk még azt is, hogy legterjedelmesebb és annak idején legelterjedtebb művében, a „History of Great Britain"-ban, amely már a XVIII. században is több tucat kiadást ért el[36], szintén hangot ad a vallás történelmi szerepéről kialakított radikális nézeteinek.

A korabeli Anglia szellemi életében uralkodó általános deista szellemi beállítottság hátteréből Hume azzal emelkedik ki, hogy mentes mindennemű vallásos hittől, még annak abban a rejtélyes alakjában is, amelyet a deisták fenntartani törekedtek. Ez lehetővé teszi számára, hogy olyan elméletet állítson fel, amely még azon szerzők nézeteinél is jóval következetesebb, akik a lehető legharcosabban szálltak síkra a természetes ész védelmében a babona igényeivel szemben. Legszemléletesebb megnyilvánulása e területen elfoglalt egyéni álláspontjának az a beszélgetés, amelyet halálos ágyán folytatott J. Boswellel, aki ezt a beszélgetést gondosan feljegyezte. Úgy tűnik, hogy e beszélgetést — tartalmára

[36] *J. Jessopp:* Bibliography of David Hume and Scottish Philosophy c. művében (London Hull 1938) a XIX. század végéig Hume Historyjának 66 kiadását sorolja fel.

és légkörére tekintettel — érdemes itt rövidített formában idéznünk. Hume vallással szemben elfoglalt álláspontjának lényeges elemeit ugyanis sokkal kifejezőbben adja vissza, mint elméleti értekezései.

„1776. július 7-én, vasárnap délelőtt, minthogy elkéstem a templomból, úgy határoztam, hogy meglátogatom Hume-ot, aki tulajdonképpen már haldokolva tért vissza Londonból és Bath-ból... Nem tudom, hogyan történt, hogy a halhatatlanság kérdésére tereltem a szót. Azt válaszolta, hogy attól az időtől fogva, hogy elkezdte Locke-ot és Clarke-ot olvasni, nem hitt semmilyen vallási tételben... Később kijelentette, hogy minden vallás erkölcsisége rossz, és meg voltam győződve, hogy nem tréfált, amikor azt mondta, ha azt hallja, hogy valaki vallásos, arra a megállapításra jut, az illető gazember (rascal), bár ismer néhány példát arra, hogy vannak nagyon jó és egyúttal vallásos emberek is. Megkérdeztem, hogy valószínűnek tartja-e a földöntúli életet. Azt felelte, lehetséges, hogy egy tűzre vetett széndarab nem lobban lángra, hozzátette azonban, hogy a legnagyobb fokban ésszerűtlen elképzelés, hogy örökké léteznénk..." Érdemes mindezt kiegészíteni még talán azzal, hogyan reagált az istenfélő Boswell — rendkívül sokatmondóan — Hume-nak ezekre a szavaira: „...Bizonyos fajta borzadályt éreztem, amelybe hirtelen belekeveredtek és elvonultak lelki szemeim előtt anyám istenfélő ajánlásai, doktor Johnson nemes tanításai, valamint egész életem során érzett vallásos érzéseim és hajlamaim. Úgy éreztem magam, mint az az ember, aki a hirtelen rácsapó veszélyben lázasan keresi azokat az eszközöket, amelyekkel megvédheti magát, és nem tudtam ellenállni átmeneti kétségeimnek, minthogy egy ilyen kiváló képességekkel és széles körű tudással rendelkező emberrel álltam szemben, aki

abban a meggyőződésben hal meg, hogy semmivé lesz."[37]

Hume-nak a vallásról alkotott és — mint ahogyan azt az idézett szöveg is mutatja — következetesen nem vallási alaptételekből kiinduló nézetei két különböző kérdés körül összpontosulnak. Először — fontos megállapítások adódnak a vallással kapcsolatban már közvetlenül ismeretelméletéből is, különösen azonban a szubsztancia és az oksági kapcsolat fogalmának hume-i kritikájából, amely arra a megállapításra vezet, hogy az istenről semmiféle racionális tudás nem lehetséges. Ugyanez a probléma a fő témája „Dialogues Concerning Natural Religion" c. művének. Ezek a beszélgetések közvetlenül azon kérdés körül forognak, van-e megismerési értéke az isten létezésébe vetett hitnek. Hume erre a kérdésre tagadóan felel, és alaptalannak jelenti ki mind az ortodox teista vallásosság szokásos érveit, mind pedig azokat az okokat, amelyeket a deista filozófia hoz fel. A hume-i valláselmélet második — és a mi szempontunkból legfontosabb — kérdése, melynek „Natural History of Religion" c. művét teljes egészében szenteli, a vallás történeti eredete, történeti fejlődésének törvényszerűségei, valamint az a hatás, amelyet a vallás egyaránt kifejt mind az egyének, mind pedig az egész társadalmak gondolkodására és viselkedésére.

Hume nézetei e két terület mindegyikén a deista valláselmélet legélesebb cáfolatai. Kortársai közül bárkinél erősebben rendíti meg mindazokat a mítoszokat, amelyeknek a deista szerzők áldozatul estek, vagy ma-

[37] Vö. Boswell's Interview with Hume, July 7th 1776, közzétéve függelék formájában a következő műben: Hume's Dialogues Concerning Natural Religion, Edited with an Introduction by Norman Kemp Smith. Oxford 1935. 97—100. old., valamint Private Papers of James Boswell. Ed. G. Scott and F. A. Pottle. New York 1928—1934. XII. kötet. 227—232. old.

guknak kialakítottak. Az egész „Dialogues Concerning Natural Religion" nem más egy olyan nagyszabású bizonyításnál, amely pontról pontra cáfolja mindazokat az érveket, amelyekre az ésszel összhangban álló természeti vallás koncepciója felépült. Hume szerint nincsenek sem a posteriori jellegű, vagyis a világ megfigyelésén alapuló, még kevésbé a priori természetű, vagyis az ember számára adott fogalmakból dedukció útján levezetett bizonyítékok, amelyek igazolhatnák a hitet egy olyan lény tényleges létezésében, aki rendelkezik az istennek tulajdonított attributumokkal.

Hasonlóképpen antideisták voltak Hume-nak a vallásra, mint történeti jelenségre vonatkozó nézetei.

Azzal az általánosan elfogadott meggyőződéssel, hogy a vallás ősi alakja a „kinyilatkoztatott", vagy esetleg csak az emberi ésszel „veleszületett", tiszta és erkölcsileg tökéletes egyistenhit, vagyis a monoteizmus volt, Hume a legkategorikusabban egy ezzel szögesen ellenkező, olyan nézetet állít szembe, amelyet előtte senki sem fejtett ki ilyen részletesen. Szerinte a vallás ősi formája a politeizmus, amiből az egyistenhit csak később, fokozatosan alakult ki.

A különbségek egyfelől a deisták, másfelől pedig Hume nézetei között a vallás ősi formáiról nem korlátozódnak azonban csak arra, hogy eltérő álláspontot foglalnak el a monoteizmus és a politeizmus kérdésében, hanem jóval mélyebben rejlenek, egyrészt az emberi jellem, másrészt általában az emberi természet eltérő felfogásában. Éppen ezek a vonások teszik Hume-nak a vallást létrehozó tényezők felkutatására irányuló egész próbálkozását teljesen eredetivé. Hume ugyanis éppen e szempontból mutatkozott jóval modernebbnek, mégpedig nemcsak az angol deistákkal, hanem a francia felvilágosodás filozófusaival, sőt még egyes, a vallás ere-

detéről a XIX. században felállított elméletekkel összehasonlítva is. A XVIII. század majd összes teoretikusa szemében, akárcsak a következő század evolucionista vallástudományi koncepcióinak többségében, így pl. E. B. Taylor felfogásában is, az ember — és így az ősember is — elvileg eszes, értelmes lény, akit vallásos képzeteinek megalkotásában az a törekvés vezetett, hogy a világban racionális rendet teremtsen, s azok ennek legegyszerűbb formájaként jöttek létre. E pillanatban lényegtelen, hogy ezek a formák egyesek szemében megegyeztek a valóság természetével (deisták), mások viszont azokban olyan, tudatlanságból eredő megismerési hibát láttak (ateisták és evolucionisták), amelyet nem egy esetben csalók tartanak tudatosan fenn (francia felvilágosodás). Mindezek az egymástól nagyon eltérő koncepciók a vallás gyökerénél racionális, illetve megismerési tényezőkre helyezték a hangsúlyt. Hume ezzel szemben a vallási jelenségek eredetéről kialakított nézeteiben nagyon távol áll a filozofáló vadember mind korábbi, mind későbbi fikcióitól. Az ősember — véleménye szerint — nem olyan lény volt, aki spekulatív úton törekedett volna behatolni a környező világ titkaiba, hanem életéért állandóan küzdeni kényszerülő, kegyetlen és szükséget szenvedő állat.[38] A deisták nézeteivel ellentétben nem a természet bonyolultságára vonatkozó reflexió vezette el őt az első vallási fogalmakhoz. Ezeknek eredetét Hume az ember gyakorlati tevékenységével, cselekvésével kapcsolja össze. Az intellektuális kíváncsiság, mint valláskeletkeztető tényező helyett bevezeti az embernek azt a törekvését, hogy csillapítsa éhségét, és elégítse ki egyéb alapvető élet-

[38] *D. Hume:* The Natural History of Religion, The philosophical Works o David Hume. IV. köt. Edinburgh 1826. 439. old.

szükségleteit, valamint a mindezzel párosuló nyugtalanságot, szenvedélyeket és érzelmeket.

Az a tény, hogy Hume elfogadta azt az elvet, miszerint a gyakorlati tevékenység megelőzi a spekulatív gondolkodást, és hogy ezen az alapon kapcsolta össze a vallási fogalmak keletkezését az embernek a világban való tevékeny jelenlétével járó érzelmi élményeivel, elméletben — úgy tűnik — olyan elem, amelyet különösen ki kell emelnünk. Főképpen azért, mert Hume éppen ennek a felfogásának köszönhetően nem vált annak a szűkkörűen felfogott, emocionális színezetű pszichologizmusnak képviselőjévé, amely a vallás alapját az ember szükségszerű és veleszületett élményeinek és érzelmi diszpozícióinak szubjektív területén találja meg. Azzal a nézettel, amely szerint a vallási fogalmak kialakítására való hajlam őseredeti és egyetemes jelenség, Hume egyébként már a „Natural History of Religion" kezdetén közvetlenül is szembeszáll, és arra mutat rá, hogy ez a hajlam származékos.[39] Igaz ugyan, hogy a vallás közelebbi forrását az indulatokban és a szenvedélyekben találja meg, mégis az a helyzet, hogy mindezeket kizárólag az ember gyakorlati tevékenységével összefüggő következményeknek tekinti. Hume ebben az összefüggésben különösen azoknak az érzelmeknek szerepét hangsúlyozza, amelyeket az emberben számára hátrányos helyzetek váltanak ki, mégpedig mind a már adottak, mind pedig azok, amelyektől az ember a jövőben tart. Véleménye szerint éppen az ijedtség és a jövőben esetleg bekövetkezőtől való félelem alkotja a vallásos beállítottság alapvető forrását. „Az embereket a fájdalom jóval többször kényszeríti térdre, mint a kellemes érzések."[40]

[39] Ugyanott, 443—444. old.
[40] Ugyanott, 449. old.

A vallás keletkezésére vezető élményeket, amelyeket az emberi cselekedetek következményeinek és az ember jövőbeni sorsának bizonytalansága vált ki, Hume összekapcsolja azzal, hogy az emberek nem ismerik az események folyását irányító valóságos természeti okokat. Az ősember minden cselekedetét kísérő félelem és reménykedés közvetlenül arra vezet, hogy tudatában kialakulnak az első vallási képzetek.

Hume véleménye szerint ezek a körülmények az okai annak, hogy kialakul a vallási hiedelmek legkorábbi formája, a többistenhit, a politeizmus. Ez azután teljes alakjában — szerinte — három, egymást követő folyamat hatására bontakozik ki. Először — az ember istenként megszemélyesíti az egyes természeti erőket és jelenségeket, és természetfölötti jelleget tulajdonít nekik.[41] Másodszor — a különböző istenek ily módon kialakult fogalmai azzal gazdagodnak, hogy az ember ezeket az isteneket elvont emberi tulajdonságokkal, különösen pszichikai vonásokkal és erkölcsi tulajdonságokkal ruházza fel.[42] Végül harmadszor — idővel sor kerül azoknak a kiváló embereknek isteni rangra emelésére, akik különösen kitűntek alkotásaikkal, eszükkel vagy bátorságukkal.[43] Hume azt a feltevést fogalmazza meg, hogy az antik világ isteneinek többsége egyszerűen nem más érdemes emberek alakjainál, akiknek emlékét a néptömegek történeti tudatában az idők múlásával vallásos apoteózis vette körül.[44] Hume ily módon a messzinai Euhémerosz nevéhez kapcsolódó régi hagyományt folytatja, amelyet ismernie kellett egyrészt az általa oly gyakran idézett Cicero közvetítésével, más-

[41] Ugyanott, 458. old
[42] Ugyanott, 459. old.
[43] Ugyanott, 460. old.
[44] Ugyanott, 460—461. old.

részt pedig annak folytán is, hogy a XVIII. században fejlődésnek indultak az euhemerizmus újkori változatai.

Hume éppen az így felfogott politeizmust tartja elsődlegesnek az egyistenhittel szemben. Mégpedig nemcsak történeti értelemben tekinti elsődlegesnek, vagyis időrendben korábbinak, hanem elsődlegesnek abban az értelemben is, hogy tulajdonképpen a többistenhit az egyistenhit igazi alapja. Az a hit ugyanis, hogy létezik egy mindenható isten, véleménye szerint nem keletkezik más alapon, hanem fokozatosan alakul ki a többistenhitből, mégpedig ugyanazon tényezők hatására, amelyek a politeizmus létrejöttére vezettek. Így azután Hume a monoteizmust nem tekinti különálló és a maga egészében sajátos ténynek, hanem csupán a vallás korábbi formáival azonos fajtájú és azonos természetű jelenség más alakban való folytatódásának. Annak, hogy Hume a monoteizmust a politeista fogalmakkal szemben ilyen értelemben másodlagosnak fogja fel, komoly következményei vannak annak az álláspontnak helyes értékelése szempontjából, amelyet Hume a kereszténységgel kapcsolatban foglalt el. A kereszténység szemében olyan rendszer, amely elvileg nem különbözik egyetlen más vallási rendszertől sem. Különösen fontosnak látszik itt az a körülmény, hogy Hume kifejezetten hangsúlyozza, miszerint a monoteizmus korántsem a világ fölötti elmélkedésből és állítólagos célszerű struktúrájának fontolóra vételéből született, hanem ugyanazoknak az okoknak köszönhetően fejlődött ki, mint amelyek a politeizmus kialakulására vezettek. Az ész szükségszerű és egyetemes törvényei helyett, ahogyan azt a deisták szerették volna, vagy a természetfölötti kinyilatkoztatás helyett, amire a vallási ortodoxia hivatkozik, Hume a monoteista fogalmak fokozatos kifejlődésének okát az emberi tudatlanságban,

abban látja, hogy az emberek értetlenül állnak szemben a titokzatos és előreláthatatlan természeti jelenségekkel, félnek a váratlan kudarcoktól, és abba helyezik reményüket, hogy ha a természetfölötti erőknek mind nagyobb tökéletességet tulajdonítanak, elnyerik kegyüket.[45] Hume ezzel nemcsak puszta történeti szempontból tett érdekes kísérletet arra, hogy közelebbről határozza meg a többistenhitről az egyistenhitre való áttérés mechanizmusát. Véleménye szerint a legfőbb isten (főisten) fogalma úgy születik meg, hogy az emberek kezdik valamelyik, eredetileg politeisztikus istent különös és kivételes tiszteletben részesíteni.[46] Hume ezzel egyidejűleg kifejezésre juttattja azt az értékes gondolatot, hogy a legfőbb istennek mint uralkodó istennek elképzelése összefügg a politikai hatalom struktúrájával a társadalomban, mivel ez a struktúra olyan kész mintákkal szolgál, amelyek szerint kialakíthatók azután a főbb vallási fogalmak.[47] Ezek szerint tehát Hume-nak ebben az elméletében annak a későbbi, megismerési szempontból rendkívül termékeny tételnek előfutárát láthatjuk, amely szerint a vallási képzetek fejlődését formáló alapvető tényezők a társadalmi létfeltételek és a bennük végbemenő változások. Azt, hogy Hume nézeteinek ez az értelmezése nem egészen önkényes, úgy tűnik, bizonyítja egy további, ugyancsak a monoteizmus eredetének történeti törvényszerűségei kapcsán kifejtett gondolata is. Arról a folyamatról van itt szó, amikor az emberek az egyik istent — fokozatosan új és egyre kiválóbb tulajdonsággal felruházva — a többi isten fölé emelik, ami által idővel valami abszolúttá válik. Ezt a folyamatot Hume ugyanis még egy

[45] Lásd ugyanott, 461. old.
[46] Lásd ugyanott, 465. old.
[47] Lásd ugyanontt,

másik, talán még lényegesebb módon is összekapcsolja az emberi lét feltételeivel, amennyiben úgy véli, hogy minél súlyosabb az emberek szenvedése, annál tökéletesebb jegyekkel ruházzák fel istenüket.[48] A vallási fogalmak történelmi átalakulását Hume itt tehát — igaz persze, hogy közvetve — az élet egyik egészen más szférájából, nevezetesen az emberi sikerek, kudarcok és vereségek világából vezeti le egész határozottan. Máshol viszont Hume isten abszolutizálásának társadalmi és kulturális következményeire hívja fel a figyelmet: „Minél félelmetesebb az istenség képe, annál engedelmesebbek lesznek az emberek, és annál inkább alávetik magukat szolgáinak; minél kevésbé magyarázhatók meg a kegyelmének elnyeréséhez általa megkövetelt eljárások, annál inkább megköveteli ez, hogy sutba dobjuk természetes eszünket és alárendeljük magunkat a papi rend lelki vezetésének és irányításának."[49]

Hume-nak abban a tételében, hogyan alakulnak át a politeizmus vallásos képzetei monoteizmussá, található azonban még egy további eredeti gondolat is. Hume szerint ugyanis valamely isten abszolút rangra emelésének és egyistenné válásának folyamatában ez az isten idővel végtelenül tökéletes, és éppen ezért az embertől távoleső és idegen lénnyé alakul át. Olyan lénnyé, aki már kezdi túllépni az emberi felfogóképesség határait, és már nem elégíti ki az emberek vallási szükségleteit. Így azután — Hume véleménye szerint — meg kell indulnia egy ellenkező irányú folyamatnak: a monoteizmusnak fokozatosan politeizálódnia kell, mégpedig azzal, hogy megszületnek a különböző alsóbbrendű és így az emberhez közelebb álló istenek és természetfölötti lények képzetei, akik — mivel isten és az

[48] Lásd ugyanott, 465—466. old.
[49] Ugyanott, 509. old.

emberek között helyezkednek el — képesek arra, hogy közvetítsenek a végtelenül tökéletes legfőbb isten és a kívánságokat, félelmet és szorongást keltő nehéz élethelyzetükben tőle segítséget váró emberek között. És éppen ezek az embertől kevésbé elidegenített lények válnak egyre inkább a kultusz közvetlen és fő tárgyaivá. A hivő ember gondjaival hozzájuk, nem pedig a felfoghatatlan istenhez fordul, ami azután semmivé teszi az egyistenhit lényegét. Ez a nézet, amely a különböző vallások története alapján kétségkívül sok indokkal támasztható alá, Hume elméletében a vallási fogalmak fejlődésével kapcsolatban általánosabb törvényszerűség szerepét tölti be. A politeizmus és a monoteizmus tehát nem mások bizonyos, egymást követő és felváltó hullámoknál, amelyek minden kor vallásos életében előfordulnak. Az emberi tudatlanság és a belőle fakadó félelem legelsőként a politeizmus kialakulására vezet. Az ember tanácstalansága azután azzal a következménnyel jár, hogy a politeizmus korában tisztelt istenek egyikét abszolút rangra emeli. Ennek az istennek további abszolutizálása olyan lénnyé alakítja őt át, aki már teljesen elszakad az emberi szükségletektől, amiből azután egy új, lényegében ismét politeista vallási hullám következik.

Úgy tűnik, hogy ennek a koncepciónak az értéke nem annyira konkrét állításaiban található meg — mert ezek csupán bizonyos, elég szűk határok között igényesek, és általános elméletként inkább Hume szemléletének bizonyos ahistorizmusát bizonyítják —, hanem inkább azokban az elméleti alapokban, amelyekre felépült. Nevezetesen abban a meggyőződésben, hogy a vallási fogalmak szakadatlan fejlődésben vannak, hogy ennek a fejlődésnek forrásai kivétel nélkül a valláson kívüli jelenségek szférájában helyezkednek el, és végül

abban, hogy ez a fejlődés bizonyos meghatározott és megismerhető történelmi törvényszerűségek szerint megy végbe.

Nem nehéz felismernünk azt sem, hogy ez a monoteizmus és a politeizmus történeti váltakozásáról szóló elmélet közvetlen csapást mér egyrészt a hagyományos teológiai nézetekre, másrészt pedig a deista vallásfilozófiában általánosan elfogadott arra a tantételre, hogy az egyistenhit felsőbb rendű a többistenhitnél. Míg a deista szerzők szemében a látszólag racionális, ugyanakkor azonban tartalmát tekintve nagyon szegényes hit az egyetlen teremtő istenben, alapvetően szemben állt mind a közönséges babonasággal, mind a politeizmussal, Hume számára a vallásnak ez a két formája már teljesen egyenrangú jelenséget jelentett.

Egyébként a „The Natural History of Religion"-ban kifejtett egész hume-i elméletről megállapíthatjuk, hogy az mindenekelőtt éppen a deisták hadállásait célba vevő, igen ügyesen vezetett támadás volt. Pontosabban kifejezve magunkat, az ellen irányult, ami a deisták nézeteiben próbálkozást jelenthetett a vallásos képzetek maradványainak megmentésére. Azt ugyanis, ami elméletük kritikai elemét alkotta, Hume elvileg elfogadja, mint pl. a deistáknak a népszerű vallás-erkölcsöt vagy a papság szerepét bíráló nézeteit. Hume művének határozottan antideista jellege mellett az szól, hogy az a probléma, amelyet a legnagyobb figyelemre méltat: a monoteizmus és a politeizmus összehasonlítása társadalmi értékük szemszögéből és abból a szempontból, hogyan befolyásolják az ember társadalmi viselkedését. És éppen itt fejt ki Hume olyan eszméket, amelyek a legélesebben szembenállnak mindazzal, ami a deistákat vonzza.

Úgy tűnik, hogy Hume-ot azon gondolkodók közé

sorolhatjuk, akik a vallásra vonatkozó részletes elméleti vizsgálódásaikban elsőnek fogadták el azt a követelményt, hogy a vallást funkcióiban kell vizsgálni, és értékelésének alapja a társadalom életére gyakorolt hatása. Hume természetesen nem volt ebből a szempontból eredeti filozófus. Számos előfutára mutatható ki mind az ókori bölcselők, mind a felvilágosodás korabeli nézetek hirdetői, mind pedig a deisták között is. Mindazonáltal tény, hogy Hume éppen ezt a kérdést teszi valláselméletének egyik központi kérdésévé, és tény az is, hogy „The Natural History of Religion" c. műve az első széles körű kísérlet a vallás társadalmi funkcióinak bemutatására. Igaz persze, hogy következtetéseiben nem megy mindig olyan messzire, mint sokan elődei közül, hogy nem veszi észre a vallási jelenségek kapcsolatait a differenciálódott társadalmi struktúra működésével, vizsgálódásaiban mégis a vallásos világnézet társadalmi következményeinek jóval szélesebb köre rajzolódik ki. Elmélkedéseinek eszmei megkötöttségei ezzel szemben két forrásból fakadnak. Az első ezek közül saját politikai nézeteinek kétségtelen korlátozottsága. Ezek ugyanis elég messze estek a társadalmi radikalizmus eszményeitől és Hume inkább mérsékelt torykhoz állt közel. A másik pedig az a tény, hogy a Hume által közvetlenül vizsgált probléma maga is valamelyest leszűkített volt, amennyiben arra korlátozódott, hogy Hume a politeizmust és a monoteizmust csak társadalmi hatásuk szempontjából hasonlította össze egymással.

Az első sík, amelyen Hume értékelően elemzi a vallás egymással szembeállított két alakját, viszonyuk a más hiten levőkhöz és az, mennyire tanúsítanak türelmet irányukban. Míg a többistenhit annak folytán, hogy nem abszolutizálja saját vallási fogalmait, a legtöbbször

türelmes álláspontra helyezkedik a más vallási meggyőződésekkel szemben, sőt szívesen be is fogadja az idegen isteneket saját panteonába, addig az egyistenhit — annak következtében, hogy az általa vallott igazságok kizárólagosságára és rendkívüliségére vonatkozó meggyőződés kíséri — Hume szerint szükségszerűen fanatizmusra, vallási türelmetlenségre és a másvallásúak üldözésére vezet. Ebből a szemszögből tehát társadalmilag káros jelenség. A politeizmus magasabbrendűségét a monoteizmussal szemben Hume még azokban az esetekben is hangsúlyozza, amikor a politeista vallási hiedelmek is vérontással járnak, mint ahogyan az az aztékok áldozati szertartásainál történt. Jellemző ugyanakkor, hogy ennek az értékelésnek alapját Humenál az ilyen és hasonló szertartások társadalmi következményei alkotják. Rámutat nevezetesen, hogy az emberáldozatokat bemutató vallásokban ez a tény nem vezet olyan súlyos társadalmi következményekre, mint amilyenek a szándékos vallásüldözésekből, különösen a római katolikus vallás talaján adódnak. Ezek az üldözések ugyanis bizonyos értékek, és az őket képviselő személyek ellen irányulnak. „Az erény, a tudás, a szabadságszeretet olyan tulajdonságok, amelyek kiváltják az inkvizítorok végzetes bosszúját, de ha kiirtják őket, a társadalom a leggyalázatosabb sötétségbe, romlásba és szolgaságba süllyed"[50] — írta. Ezzel szemben azok az emberáldozatok, amelyekkel a politeista vallásokban találkozunk, nem irányulnak közvetlenül semmiféle eszmény ellen. Ebből az alkalomból fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy éppen a monoteizmus e következményeinek elítélése tárja fel Hume axiológiai rendszerének kifejezetten humanista jellegét.

[50] Ugyanott, 478. old.

A politeizmusnak és a monoteizmusnak további szembeállítása — ugyancsak a „The Natural History of Religion"-ban egyébként szintén a humanista értékrendszer jegyeit mutatja. Hume a teista vallásosságot ebben az esetben azért bírálja, mert ez a vallásosság szerinte az emberekben társadalmi szempontból káros beállítottságokat alakít ki. Annak a nézetének ad nevezetesen kifejezést, hogy az abszolút, az embernél összehasonlíthatatlanul tökéletesebb isten eszméje végső soron negatív pszichikus tulajdonságokat vált ki, mint amilyen az alázat és a behódolás, amelyek azután a társadalmi életben káros szerepet játszanak.[51] Az egyistenhivő vallásokban különösen istenfélő erényeknek kezdik tekinteni az aszkézist, a vezeklést és a passzívan viselt szenvedést. Az olyan értékeket viszont, mint amilyen az aktivitás, a bátorság, a szabadságszeretet, a haza védelme és a zsarnokok megdöntése, amelyekre — úgymond — az antik világ pogány vallásai ösztönözték az embereket, és amelyeket Hume ugyanakkor a legnemesebb társadalmi értékekként említ, más értékek szorították ki, mert „az önkorbácsolás és a böjt, a gyávaság és az alázat, az alávaló meghódolás és a rabszolgai engedelmesség váltak az emberek szemében azzá az eszközzé, amellyel kiérdemlik a mennyei dicsőséget"[52]. Érdemes mindehhez hozzátennünk, hogy a kereszténység vonatkozásában a teizmus hasonló következményeire mutatott rá, mégpedig hasonló értékrendszer alapján, már korábban Machiavelli, akinek véleményére Hume egyébként e helyütt hivatkozik is.[53]

Végül az a másik sík, amelyen Hume a politeizmust összehasonlítja a teista vallásossággal, viszonyuk az

[51] Lásd ugyanott, 479. old.
[52] Ugyanott.
[53] Lásd ugyanott, 480. old.

embernek ahhoz a törekvéseihez, hogy új ismereteket szerezzen. Véleménye szerint az egyistenhivők hiedelmei jóval képtelenebb következményekre vezetnek, mint a többistenhit. De függetlenül mindattól, amit arról az állításáról mondhatnánk, hogy az antik világ mitológiai történetei kevéssé együgyűek a teista hiedelmeknél[54], mindenekelőtt arra kell itt figyelmünket fordítanunk, hogyan indokolja meg Hume mindezeket az állításait. A politeizmus szerinte azért kevésbé abszurd, mert nem törekszik arra, hogy abszolút világnézeti rendszert alkosson, nem támaszt igényt arra, hogy kizárólagosan uralkodjék az emberi intellektuson. Ezzel szemben a teizmus állítólag már természeténél fogva hajlamos arra, hogy dogmatizált és mindent átfogó olyan elméletté alakuljon át, amely a filozófiát magának alárendelve, szükségszerűen ellentmondásokba bonyolódik, és végső soron abszurdumokra vezet.[55] Ennek pedig az a következménye, hogy az embereket „kényszerűen zavarba kell ejtenie, önmagát titokzatossággal kell körülvennie, homályosságra és ködösségre kell törekednie, valamint alapot kell adnia a jámbor hivők érdemeinek megjutalmazásához, akik keresik az alkalmat, hogy lázadó elméjüket lecsillapítsák azzal, hogy elhiszik a legérthetetlenebb szofizmákat"[56]. A teizmus azt követeli tehát Hume állítása szerint, hogy az ember mondjon le az ész törvényeiről annak a vak hitnek a javára, amellyel szemben védtelenek még az olyan elvek is, mint az ellentmondásmentesség formális logikai alapelve. Mindennek további következményeként arra mutat rá, hogy a teizmusnak az a jellemző vonása, hogy nemcsak verbális, hanem ezen kívülálló „meggyőzési"

[54] Lásd ugyanott, 481. old.
[55] Lásd ugyanott, 482. old.
[56] Ugyanott, 482. old.

eszközök alkalmazására vezet mindazokkal szemben, akik nem akarnak lemondani az önálló gondolkodás jogáról. „A szent titokkal a világi észt akarjátok szembeállítani? Istentelenségtekre nincs elég nagy büntetés! És ugyanazok a máglyák, amelyeket az eretnekek számára gyújtottak, a filozófusok megsemmisítésére is szolgálnak majd."[57] Meg kell vallanunk, hogy az ilyen jellegű kijelentések elég váratlanul hangzanak Hume szájából, ha valaki úgy akarja őt értelmezni, mint a hitbeli igazságok fideista védelmezőjét az ész igényeivel szemben.

Van azonban még egy további olyan terület is, ahol Hume úgy találja, hogy a teista tudat társadalmilag káros. Ez a terület pedig az etika. Mint ahogyan a jövőben Kant teszi majd, Hume is felhívja a figyelmet a vallási kultusz külsődleges formáinak erkölcsi hatásaira — a szakadékra a humanista etika követelményei és az istennek való tetszés különböző vallások által történetileg elfogadott rituális módjai között, az erkölcsös cselekedet és az istenfélő cselekedet között. „Bármilyen fennkölt szavakkal definiálja is valamely vallás a maga istenségét, egészen biztos, hogy sok hivő, sőt talán többségük, az isten kegyelmét nem erényességével és jó erkölcseivel törekszik elérni — bár egyedül ezek nyerhetik meg egy tökéletes lény tetszését —, hanem vagy komolytalan szertartásokkal, mértéktelen lelkesedéssel és eksztatikus elragadtatással, vagy pedig azzal, hogy titokzatos és képtelen dolgokban hisz."[58] Miért következett azonban be az, hogy a vallásos életben általánosan elterjedtek az isteni gondoskodás elnyerésének erkölcstelen módjai? Hume erre a kérdésre a következőképpen válaszol: a hivő hajlamos arra, hogy bizonyos

[57] Ugyanott, 483. old.
[58] Ugyanott, 504. old.

cselekedeteket csakis és kizárólag istenre tekintettel végezzen el, ha viszont ezeknek a cselekedeteinek egyedül isten az oka, ezek a cselekedetek elvesztik erkölcsös jellegüket. Annak, hogy a vallási szertartások — Hume szerint — ebben a szemléletben, ebben az elvben gyökereznek, az a következménye, hogy az emberi cselekedetek humanista motivációja háttérbe szorul, ami társadalmi szempontból káros.

Hume fentebb ismertetett nézeteinek jelentősége azonban nem korlátozódik kizárólag a teista vallásosság közvetlenül kimutatható következményeinek feltárására. Ugyanis attól függetlenül, hogy az általa megfogalmazott általánosítások bizonyos fokig vitathatóak, ezekben a megfontolásokban mély elméleti tartalom rejlik. Az a meggyőződés vonul végig rajtuk, hogy az istennek a teizmus alapját képező abszolutizálása az ember dehumanizálódására vezet, azzal jár, hogy az ember elveszti leginkább emberi és társadalmi szempontból leghasznosabb értékeit. Ha pedig Hume-nak ezt a meggyőződését a monoteizmus keletkezésére vonatkozó nézeteivel kapcsoljuk össze, elméletét a következő, nagy megismerési távlatokat nyújtó formulára redukálhatjuk: minél bizonytalanabbak az emberi lét feltételei, az ember annál tökéletesebb tulajdonságokkal ruházza fel istenét, viszont minél magasabbra emeli az ember az istent, maga annál gyengébb és alárendeltebb lesz, olyan lénnyé válik, akinek fő erényei a passzivitásban, az alázatban és az engedelmességben merülnek ki. És bár Hume nyíltan nem ad hangot ennek a gondolatának, az mégis az egész életművén elég határozottan végigvonul. Ezen az alapon nyugodtan megállapíthatjuk, hogy Hume nézeteiben sokkal messzebb ment még a francia felvilágosodás ateistáinak látszólag jóval kategorikusabb, ugyanakkor azonban nemegyszer

jóval felszínesebb elméleteinél is, és egyúttal megelőzte azokat az eszméket is, amelyek a maguk teljében csak a XIX. századbeli klasszikus német filozófia talaján bontakoztak ki.

Hume-nak a „The Natural History of Religion"-ban kifejezésre juttatott nézetei azt kívánják, hogy fordítsunk figyelmet még egy további kérdésre is. Hume ugyanis ebben a munkájában többször kijelenti, hogy vizsgálódásaiban az „igazi teizmusból", vagyis a tökéletes istenbe vetett, tiszta racionális hit pozíciójából indul ki, amely a teológiai bizonyíték helyességének elismerésére épül föl, továbbá, hogy meg van győződve arról, miszerint a világ célszerű struktúrája értelmes teremtőjének létezését igazolja.[59] Még ha azonban fel is tennénk, hogy Hume-nak ezek a nyilatkozatai igazi szemléletét fejezik ki, még ez sem tenné szükségessé, hogy felülvizsgálat alá vegyük fentebb vázolt vallás-elméletét, mert a történeti vallásoknak — márpedig Hume művében ezekről beszél —, semmi közük sincs ehhez az „igazi teizmushoz". Ha pedig — ezen túlmenően — még arról sem feledkezünk meg, hogy „Dialogues Concerning Natural Religion" c. művét Hume éppen a racionális teológia, különösen pedig azon teológiai bizonyíték kritikájának szentelte, amelyre az felépült, minden bizonnyal megvan a lehetőségünk arra, hogy Hume-nak ezeket a teista nyilatkozatait az irodalmi álcázás ügyes formájának tekintsük, amellyel Hume, legalábbis részben, palástolni akarta hirdetett nézeteinek radikalizmusát.[60] Az viszont, hogy Hume vallásra vonatkozó nézeteinek bemutatása során bizo-

[59] Lásd ugyanott, 435. old.

[60] Ezeket a nyilatkozatokat legtöbbször így fogják fel. Vö. ebben a kérdésben *J. Orr:* David Hume and His Influence on Philosophy and Theology. Edinburgh 1903. 198. old.

nyos elővigyázatossági eszközöket alkalmazott, egyéb írásai is bizonyítják. Így például a már említett „Dialogues..." esetében nem véletlen, hogy ezeket a beszélgetéseket Hume már magában a címben is hangsúlyozottan olyan formába öltöztette, amely megnehezíti a szerző saját meggyőződésének azonosítását.[61]

Nagyon gyakran előfordul azonban, hogy Hume-nak ezeken a látszólagos lojális nyilatkozatain egyszerűen átüt gúnyos szarkazmusa. Így például a keresztény vallásosság egész teista építményét romba döntő kritikája a következő mondattal fejeződik be: „Valóban, semmi sem bizonyíthatná jobban valamely vallás isteni eredetét, mintha megmutatkoznék (és szerencsére ez a helyzet a kereszténység esetében), hogy az mentes az emberi természettel oly szorosan összefüggő ellentmondásoktól".[62]

A kritikai és a szabadgondolkodó valláselmélet egyes elemeit Hume más írásaiban is felfedezhetjük. Azt, hogy eszméi ezen a területen milyen töretlenül fejlődtek ki, „A csodák"-ról c. ifjúkori értekezése bizonyítja, amely később „Tanulmány az emberi értelemről" c. művében kapott helyet.[63] „Hume ebben az értekezésében az ún. csodás eseményeket tudattalan illúziókra,[64] vagy még gyakrabban tudatos csalásra vezeti vissza, és egyúttal arra törekszik, hogy ismeretkritikai és történeti alapon indokolja, miszerint nincs olyan jelenség, amely természetfölöttinek volna elismerhető. A csodákban való

[61] Ezt a problémát részletekbe menően a „Dialogues Concerning Natural Religion"-hoz írt bevezetésében (Oxford 1935) a fentebb már említett N. Kemp Smith elemzi, aki egyúttal el is dönti a szóban forgó mű értelmezésével kapcsolatos eddigi vitákat.

[62] *D. Hume:* The Natural History of Religion. 468. old.

[63] *D. Hume:* Tanulmány az emberi értelemről; Magyar Helikon 1973. nyomán idézünk, 178—179. old.

[64] Lásd ugyanott, 185—189. old.

általános hitet ezzel szemben az összes vallások tekintetében az emberi sötétséggel, butasággal[65] magyarázza, továbbá az emberi pszichikum irracionális elemeivel és — nem utolsósorban — azokkal az előnyökkel is, amelyeket ez a hit azoknak a társadalmi csoportoknak jelent, amelyek érdekeltek a tömegek befolyásolásában. Bár Hume-nak ez az értekezése is a fideizmus klasszikus kinyilvánításával, nevezetesen azzal zárul, hogy „a mi szentnél is szentebb vallásunk a *hiten*, s nem az értelmen alapszik"[66], végkövetkeztetése egész kétértelműsége mellett is teljesen világos a hume-i nézetek fényében. Hume ugyanis arra a megállapításra jut, hogy „a *keresztény vallást* nem csupán kezdetben jellemezték a csodák, hanem józan eszű ember enélkül manapság sem hihet benne"[67].

1741-ben tette Hume közzé „Essays Moral, Political and Literary" c. művében összegyűjtött tanulmányainak első csoportját. Közöttük volt nagyon érdekes tanulmánya a „Babonákról és rajongásról", egy olyan értekezés, amelyben a vallásosság két alaptípusát elemezte, nevezetesen a formalizált vagy hagyományos vallásosságot és a misztikus vallásosságot, valamint tárgyalta ezek társadalmi következményeit is. Igaz ugyan, hogy itt Hume már rögtön az első mondatban azt a látszatot igyekszik kelteni, hogy korántsem az „igaz" vallást támadja, hanem csak annak történelmi torzulásait, ezek között a torzulások között azonban felsorolja a vallásos élet összes alapelemeit. Azt viszont egy szóval sem magyarázza meg, miben is kellene állnia annak a bizonyos igazi vallásosságnak. Az, amit a „babonasággal" és a „rajongással" kapcsolatban kifejt,

[65] Lásd ugyanott, 194. old.
[66] Ugyanott, 200. old.
[67] Ugyanott, 201. old.

alapjában véve fedi azon nézeteit a vallásról, amelyeknek a maguk egészében „The Natural History of Religion" c. művében adott hangot.

A babonás vallás a félelem és az elnyomottság következménye. Ezek az állapotok olyannyira lealacsonyítják az embert, hogy végtelenül messze érzi magát az istentől, bár ugyanakkor segítségére van szüksége. Hume az ember és istene közötti ezen aránytalanságból kiindulva igen érdekes módon rekonstruálja a papi rend keletkezését. Az embernek — szerinte —, minthogy az isten tökéletességével szemben gyenge és törékeny lénynek érzi magát, szükségszerűen valamilyen közvetítőkre van szüksége maga és istene között. „Ebből ered a papság, amelyet helyesen a félénk és hitvány babona találmányának kell tekinteni, azon babonaságénak, amely nem bízik meg saját magában, és amely nem meri felajánlani saját jámborságát, hanem tudatlanul úgy gondolja, hogy isten kegyelmébe csak az ő állítólagos barátai és szolgái közvetítésével ajánlhatja magát."[68] Az ilyen vallásosságnak Hume szerint az a következménye, hogy az ellensége az állampolgári szabadságnak; oda vezet, hogy az ember alárendelt és leigázott lénnyé válik, viszont „a papok, miután megszilárdították tekintélyüket, zsarnokká és az emberi társadalom felforgatóivá lesznek örökös viszálykodásaikkal, a vallásüldözésekkel és a vallásháborúkkal"[69].

A misztikus vallásosság ezzel szemben kiszabadítja ugyan az embert az egyházi kötelékekből, és mentes attól a meggyőződéstől is, hogy az embernek istennel való érintkezésében közvetítőkhöz kell fordulnia, viszont fanatizmusra vezet, társadalmi zavargásokat vált ki, és a

[68] The philosophical Works of David Hume. III. köt. Edinburgh 1826. 85. old.
[69] Ugyanott, 87. old.

legszélsőségesebb döntések forrása lehet, „különösen ha olyan magasságokat ér el, ahol a tévútra vezetett fanatikus már isteni ihletésben kezd hinni és elveti az ész, az erkölcs és a megfontoltság elemi törvényeit"[70]. A misztikus látomások és az ihletett elhivattatások hume-i elemzése még azért is érdekes, mert legtöbbször ezekben gyökereznek az új vallások, továbbá mert az a jellemzés, amelyet Hume ad az ilyen és hasonló állapotokról, ráillik azokra az általános jelenségekre is, amelyek a kereszténység megszületését kísérték. A hume-i értékelés maradéktalanul kritikai. Úgy tűnik, mintha ezekre a nézeteire azok a fentebb már tárgyalt angol szerzők hatottak volna, akik — mint Trenchard — elsőkként terjesztették el azt a meggyőződést, hogy a misztikus vallásosság paranormális pszichikus állapotokkal függ össze. Hume ezt a vallásosságot ugyanis szintén az emberi pszichikumot torzító emocionális rendellenességre vezeti vissza, és azt végső soron őrültségnek nevezi: „Az ilyen megihletett egyén kezdi magát hamarosan isten kiválasztottjának tartani, és amikor ez az őrültség már beáll — és ez a rajongás csúcspontja —, az szentesíti elméjének minden kilengését. A fanatikus őrült az emberi észt, sőt még az erkölcsöt is elveti mint rossz útmutatókat és vakon, minden fenntartás nélkül átadja magát a szentlélek általa feltételezett közreműködésének és a felülről jövő ihletésnek."[71]

Hume valláselmélete az angol felvilágosodás legragyogóbb eredménye ezen a területen. Még a leginkább szabadgondolkodó deisták nézeteit is felülmúlja azáltal, hogy szakít a természeti észvallás fikciójával. Ugyanakkor — Hobbestől eltérően — nem apológiája a vallás politikai jelentőségének sem. Ennek ellenére azonban

[70] Ugyanott, 87. old.
[71] Ugyanott, 82. old.

olyan elmélet marad, amely elég tipikus a liberális, de bizonyos fokig mégis konzervatív polgári filozófiára. Magának Hume-nak már nem voltak semmiféle vallási hiedelmei. Minden más körülménytől függetlenül egészen szemléletesen bizonyítja ezt fentebb idézett beszélgetése J. Boswell-lel. Ugyanakkor azonban elvileg nem lépett túl a szkepticizmus határain, ellentétben a francia felvilágosodás reprezentánsainak többségével. Összes írásaiban megnyilvánul az a meggyőződése, hogy a vallás irracionális jelenség, hogy mint ilyen, az ember dehumanizálódására vezet, és nemkívánatos társadalmi hatásokat vált ki, szintén nem késztette őt annak a következtetésnek levonására, hogy a vallás történelmi szempontból átmeneti, múló jelenség, mint ahogyan azt a francia szerzők határozottan megfogalmazták. Ennek két fő oka volt. Először az, hogy Hume elég pesszimisztikusan ítélte meg az emberi természetet, és az emberi viselkedés vezérmotívumát inkább az irracionális érzelmekben, mintsem az észből fakadó indítékokban látta. Másodszor, pedig, bár egyike volt kora legkiválóbb történetíróinak, a történetiség érzése idegen volt számára — az emberiség történetében nem látott állandó és törvényszerű folyamatot. Különösen nagyon távol állott a történeti fejlődés eszméjétől, amely korábban már egész Franciaországban elterjedt. Felfogásában — a vallásról kialakított nézeteiben azonban teljes bizonyossággal — a haladó világ képének helyét a ciklikus váltakozások, megismétlődések történelmietlen koncepciója foglalta el.

Hume valláselmélete egyúttal az utolsó kiváló és eredeti koncepció is, amelyet a XVIII. századbeli angol gondolkodás létrehozott. Ez az elmélet már csak azért is igen jelentős szerepet játszott, mert eloszlatta az őt megelőző elméletek többségére jellemző illúziókat a

„természeti vallás" veleszületett, örök és egyetemes igazságairól, s mert a vallás összes formáit a történetileg változó és sajátos törvényszerűségekhez igazodó irracionális jelenségekre vezette vissza. Ugyanakkor azonban felkarolta és továbbfejlesztette a deista valláskritika összes radikális elemét, úgyhogy ezen a területen elődei szabadgondolkodó hagyományainak folytatójaként tekinthetünk rá.

Alapjában véve azonban a vallási jelenségek megismerésére és kritikájára irányuló eszmeáramlat Angliában Hume-mal lezárul. A későbbi polgári filozófia a szigetországban kezdi mindinkább felismerni, hogy a vallásos tudat az új uralkodó osztály természetes szövetségese társadalmi törekvései valóraváltásában.[72]

A vallásfilozófia fokozatos eltűnése a XVIII. század második felének angol irodalmából mindazonáltal nem a korábban olyannyira eleven nézetek elméleti gyengeségének bizonyítéka. Ez inkább azoknak a folyamatoknak következménye, amelyeket a marxista filozófia megalapítói jellemeztek, amikor „A német ideológiá"-ban azt írták, hogy a különböző ideológiáknak és a társadalmi tudat nekik megfelelő formáinak nincs saját történetük és nincs önálló fejlődésük sem, mert „az anyagi termelésüket és anyagi érintkezésüket kifejlesztő emberek ezzel a valóságukkal együtt gondolkodásukat és gondolkodásuk termékeit is megváltoztatják"[73].

[72] Engels azokban az első leveleiben, amelyeket Angliából a „Schweizerischer Republikaner" és a „Deutsch—Französische Jahrbücher" számára írt, arra hívja fel a figyelmet, hogy míg a képzett angol rétegek elhatárolják magukat az ateista irodalomtól, addig az egyre nagyobb hatást gyakorol a munkásosztály köreiben. Vö. pl. megfontolásait D. F. Strauss „Das Leben Jesu" c. művének angliai fogadtatásával kapcsolatban, lásd *Marx—Engels* Művei. 1. köt. Budapest 1957. 491. és 525. old.

[73] *Marx—Engels:* A német ideológia. *Marx—Engels* Művei. 3. köt. Budapest 1960. 25. old.

II. VALLÁSELMÉLETEK FRANCIAORSZÁGBAN A POLGÁRI FORRADALOM ELŐTT

1. A FRANCIA FELVILÁGOSODÁS VALLÁSELMÉLETEINEK ESZMEI FORRÁSAI

Figyelemre méltó körülmény, hogy a vallásról alkotott legradikálisabb nézetek is, amelyeket Angliában a XVII. század alkonyán és a XVIII. század első felében az egyes szerzők fölöttébb elővigyázatosan fogalmaztak meg, talán Hobbes kivételével, egytől-egyig átsiklanak egy olyan probléma fölött, amely Franciaországban hamarosan az elméleti gondolkodás központi kérdése lett. Ez a probléma pedig nem más, mint a vallási jelenségek összefüggése a politikai hatalom és a társadalmi függőségrendszerek működési mechanizmusával.

Ez a látszólag csak a felszínen jelentkező különbség azonban annak az egészen más társadalmi és ideológiai helyzetnek a visszatükröződése, amelynek feltételei között a Csatorna egyik és másik oldalán a szerzők a vallásfilozófiai problémákkal foglalkoztak. Az angol szerzők — Hobbestől Hume-ig — lényegében annak a győztes polgári rendnek szószólói voltak, amely bízva az emberi értelem alkotó értékében, megengedhette magának, hogy bírálat tárgyává tegye mindazt, ami irracionális, és — annak az új típusú rendnek nevében, amely általános kifejezését az örök természettörvények fogalmában találta meg — felemelje szavát a vallásos-

ságnak a kialakulóban levő rend egységét és eszményeit sértő eksztatikus formáival szemben. Ugyanakkor ezt az új uralkodó osztályt elődjénél, a feudális arisztokráciánál nem kevésbé érdekelte a vallásnak mint olyan tényezőnek a szerepe, amely — legalábbis tudatilag — gyengíti a társadalmi ellentmondásokat, különös tekintettel arra, hogy az államegyháznak minősülő anglikán egyház — megfosztva attól a gazdasági jelentőségtől, amely korábban a katolicizmust jellemezte —, nem volt a polgárság versenytársa a gazdasági tevékenység terén, hanem éppen értékes eszközt jelentett számára, amennyiben a tömegekben a polgárság számára hasznos eszmei beállítottságokat alakíthatott ki.

Egészen mások voltak viszont azok a társadalmi feltételek, amelyek között a XVIII. században a francia felvilágosodás filozófiája kialakult, és éppen ezek az eltérő feltételek voltak azok, amelyeknek betudható e filozófia elméleti és eszmei különállása. Franciaország akkoriban még nem ment át a polgári forradalmon. Politikai és társadalmi szerkezete még mindig feudális maradt. Annak ellenére, hogy a gazdasági életben egyre nagyobb szerepet kezdett játszani az ún. harmadik rend, társadalmi pozíciója még nem egészen felelt meg gazdasági jelentőségének. Az új termelési formák fejlődését továbbra is korlátozták a világi és az egyházi földbirtokosok előjogai. Ami viszont a politikai befolyást illeti, az arisztokrácia és az általában belőle kikerülő főpapság a leghatározottabb fölényben volt a polgársággal szemben, amelynek ebben a szférában semmi jelentősége nem volt. Így azután az új osztály törekvéseit kifejezésre juttató francia filozófusok társadalmi eszményeinek szükségszerűen sokkal radikálisabbaknak kellett lenniük az angol polgári szerzők nézeteinél, még akkor is, ha az általuk elérni kívánt politikai célok

alapvetően nem is mentek túl az angol társadalomelmélet és gyakorlat által kirajzolt horizontokon. Míg az angol polgári filozófiában lényegileg a már elért állapot igazolása került előtérbe, a francia felvilágosodás, amely közvetlenül elkötelezte magát az emberi világ új modelljéért folyó harcban, élesen tagadta a fennálló társadalmi és politikai valóságot, és különösen kritikus álláspontot foglalt el mindennel szemben, ami az eddigi rend támasza volt.

Ez a radikalizmus azzal a következménnyel járt, hogy a filozófiai általánosítások terén a francia szerzők jóval messzebb mentek angol elődeiknél. A voltaire-i deizmus sokkal inkább kritikai jellegű angol megfelelőjénél, annál sokkal mélyebben és céltudatosabban hatol be a vallás társadalmi mechanizmusaiba. A deista törekvésekkel szemben egyébként határozottan túlsúlyban van a nyílt materializmus. Hume mérsékelt vallástalanságának helyét pedig a nyíltan hirdetett, harcos ateizmus foglalja el. A történeti vallásokat már nem tekintik kizárólag az eltévelyedett emberi elme irracionális termékeinek, hanem azokat nagyon sokszor minden társadalmi és erkölcsi rossz legfontosabb megnyilvánulásaként, sőt mi több, egyenesen alapvető forrásaként fogják fel. Éppen ebből adódik azután, hogy az angol deistáknak arra irányuló kísérlete helyett, hogy racionálissá tegyék a vallást, a francia felvilágosodásban széles áramlatként a vallás teljes eltörlésének követelése merül fel. Szélsőséges esetekben ez abban a meggyőződésben tetőzik, hogy a vallás felszámolása az ateista propaganda útján olyan csodaszer, amely meggyógyítja az egész társadalmat.

Ez a társadalomról, valamint a vallásról alkotott nézetekben megnyilvánuló, kissé naiv egyoldalúság azonban könnyen érthető, ha megnézzük az akkori

Franciaországban fennállt vallási helyzetet. Anglia már jóval a polgári forradalom előtt átment a maga reformációján, és a katolicizmus ettől kezdve, jó néhány évszázadon át, egészen a XIX. századig, mindössze olyan kísérlet volt, amely rémületbe ejtette a protestánsok és a deisták, az írók és a politikusok számos nemzedékét. Franciaországban viszont a reformáció hullámát erőteljesen feltartotta a politikai és az egyházi hatalom ellenállása, szembeszegülése, amelynek legdrasztikusabb megnyilvánulása a hugenották lemészárlása volt Szent Bertalan-éjszakáján. A francia felvilágosodás korát közvetlenül megelőző évtizedekre a fokozott vallási türelmetlenség ütötte rá bélyegét. A protestánsoknak formálisan szabad vallásgyakorlást biztosító nantes-i ediktum visszavonásával az 1685. esztendőben kezdetét vette egy újabb súlyos üldözési hullám, ami tömeges kivándorlást vont maga után. Közel félmillió hugenotta hagyta el az országot. Főképpen Angliába és Hollandiába menekültek, azok pedig, akik a bebörtönzés és a gályarabság ellenére is az országban maradtak, 1703-tól 1705-ig elkeseredésükben fegyveres harccal próbálkoztak, amelyet camisard fölkelésnek neveztek.

Franciaországban a katolikus egyház tehát reális politikai erőt jelentett, amely a protestantizmus hosszasan fenyegető veszélyével folytatott elkeseredett harcban még meg is szilárdult, és különösen Richelieu ideje óta közvetlenül összekapcsolódott a feudális struktúrával és az abszolút monarchia hatalmával, annak legerősebb pilléreként.

Annak súlyos következményeit, hogy a trón és az oltár ily módon szövetségre lépve együttesen védelmezte a filozófusok által olyannyira gyűlölt régi rendet, igen gyakran ők maguk is tapasztalták. Egyál-

talában nem meglepő ezért, hogy a felvilágosodás korabeli írók éppen a katolikus egyházban látják a legsúlyosabb akadályt az általuk követett politikai célok megvalósításához vezető úton. A katolicizmusnak a feudális Franciaországban játszott szerepe ezen túlmenően igen bőséges empirikus anyagot is szolgáltatott számukra annak a következtetésnek levonásához, hogy a vallás a társadalom életével szorosan összefonódott jelenség, és abban a haladást akadályozó legfontosabb tényezőként érvényesül. Így azután a filozófusok vallással kapcsolatos nézeteiben határozottan a vallás társadalmi funkcióinak problémája kerül az érdeklődés homlokterébe. A vallás így már nem maradt pusztán elméleti kérdés, hanem a francia filozófusok kifejezetten döntő jelentőségű politikai problémát láttak benne.

Minthogy pedig a felvilágosodás filozófiája az eszmék harcában közvetlenül elkötelezett filozófia volt, amelyet az emberiség haladásába vetett optimista hit fűtött, a vallásnak támadásai egyik legfontosabb célpontjává kellett válnia. A kor legkiválóbb elméi a vallásra összpontosították figyelmüket és szenvedélyesen leplezték le a vallás minden képmutatását. Ez éppoly sokszor nyilvánult meg filozófiai értekezéseikben, mint csípős gúnyirataikban. Ez utóbbiak mestere — mint köztudott — Voltaire volt. És talán éppen a filozófiai irodalomnak ez a könnyebben érthető formája játszott különösen jelentős szerepet az új, radikális eszmék elterjedésében.

Tekintettel arra, hogy a vallás a kor érdeklődésében ily rendkívül exponált helyet foglalt el, e helyütt természetesen nem adhatunk teljes képet mindazokról a nézetekről, amelyeket a XVIII. század francia irodalmában a vallásról olvashatunk. E nézetek ugyanis a korabeli filozófusok majdnem mindegyikének írásaiban

kifejezésre jutnak. A különböző álláspontok — szerencsére — elég közel állnak egymáshoz, mégpedig nemcsak azért, mert ugyanazok a társadalmi viszonyok és hasonló szenvedélyek váltották ki őket, hanem azért is, mert egymáshoz hasonló filozófiai premisszákból adódnak. Így azután lényeges és egyetemes tartalmukat a legreprezentatívabb vélemények ismertetésével is bemutathatjuk. Ennek a célnak elérése végett a továbbiakban tehát csak a francia felvilágosodás filozófiájának néhány változatával foglalkozunk.

2. A VALLÁS TÖRTÉNETI MEGKÖZELÍTÉSÉRE IRÁNYULÓ ELSŐ PRÓBÁLKOZÁSOK

Az összes régebbi valláselméletek egyik legnagyobb gyengéje az volt, hogy nem ismerték fel a vallás történetiségét. Annak, hogy a vallási jelenségek történetileg változnak, fejlődnek, fejlődéstörvényeik vannak, ennek problémája tulajdonképpen még nem fordult meg a vallás iránt érdeklődő szerzők fejében, és ha ez a kérdés olykor mégis felvetődött, csak a vallás eredetére korlátozódott, vagy pedig — mint Hume-nál — bizonyos vallási tartalmak körforgásának történetietlen koncepciójaként jelentkezett. Ez persze nem kizárólagosan a valláselméleti ismeretek szegényességének következménye volt, hanem egy jóval általánosabb álláspontból, nevezetesen az emberiség egész történetének történetietlen felfogásából eredt, minthogy a történelemben akkoriban még nem láttak valamiféle sajátos törvényszerűségek szerint végbemenő folyamatot. A múlt elméleti rendszerezésére irányuló próbálkozások leggyakrabban vagy providencializmusra, vagyis arra

a meggyőződésre vezettek, hogy a történelmet alakító egyedüli tényező az isten akarata, vagy pedig olyan — vallási vagy világi — degenerálódási koncepcióra, amely szerint a nemzedékek a hajdani nagyobb tökéletesség állapotánál alacsonyabb szintre estek. Sem a filozófiai művekben, sem pedig a társadalmi tudatban nyoma sem volt a történeti haladás eszméjének. A sokféle ok között, amely oda hatott, hogy hiányzott a haladás történelemfilozófiai gondolata, a társadalmi fejlődés viszonylag még lassú üteme, az életnek a XVII. század számos vallás- és dinasztikus háborúja folytán bekövetkezett szétziláltsága, valamint a mechanisztikus természetmagyarázatnak a politikai gondolkodásra kifejtett hatása mellett volt egy további olyan körülmény is, amelyet különösen ki kell emelnünk. Ez ugyanis már közvetlenül a vallásfilozófia problémakörével függött össze.

A reneszánsz az elkövetkező nemzedékekre bizonyos, az antik civilizációval szemben érzett „kisebbrendűségi komplexust" hagyott. E nemzedékek az ókori görög és római kultúrában olyan elérhetetlen mintaképet láttak, amelyre ugyan törekedni lehet, de amelynél tökéletesebbet alkotni már lehetetlen. Ennek a szemléletnek közvetlen következményei voltak a valláselmélet síkján is. Az a meggyőződés, hogy a kereszténység, mint a kinyilatkoztatás folytatása sajátosan különálló valami, elég hatásosan gátat vetett ugyan annak, hogy az antik kultuszokat általánosan fölébe helyezzék — bár ez is megtörtént —, mégis az antik világ vallási hiedelmeit határozottan idealizálták. A dehumanizált keresztény értékrendszerrel való nyílt vagy rejtett, ugyanakkor nem mindig tudatos szembenállás folytán az antik istenekben a leggyakrabban az emberi tulajdonságok, törekvések és erkölcsi beállítottságok szimbólumait

ismerték fel. Az antik mítoszok színes világában, a korra olyannyira jellemző racionalista törekvésekkel összhangban, olyan költői allegóriát láttak, amelynek igazi tartalmát az ókor humanisztikus eszményei alkotják. Ugyanakkor nem vették észre ezekben a mítoszokban azt, amik valójában voltak, nevezetesen a vallásnak a kereszténységnél korábbi és kevésbé fejlett formáit. A görög-római vallási hiedelmekkel kapcsolatban elfoglalt ez álláspont megnehezítette a vallás történeti felfogásának kialakulását. Azokban az esetekben pedig, amikor ezt az álláspontot még arra irányuló hajlam is kísérte, hogy a keresztény hiedelmeket is allegorikusan értelmezzék, mindez hozzájárult annak a meggyőződésnek kialakulásához, hogy a vallás története körforgás jellegű.

Annak bizonyítékaként, hogy a XVIII. század szellemi kultúrájában milyen nehezen tört magának utat az emberi kultúra dinamikus jellegének tudata, Montesquieu nézeteit hozhatjuk fel a különböző civilizációk politikai intézményeiben és erkölcseiben mutatkozó különbségek eredetéről. Ezzel kapcsolatban elég, ha csak a vallásra vonatkozó nézeteinek bemutatására szorítkozunk. Montesquieu-nél annak a felvilágosodás korabeli politikusnak a beállítottságát láthatjuk, akit kizárólag pragmatikus kritériumok vezérelnek. Montesquieu figyelmen kívül hagyva a vallási hiedelmek igazságának vagy tévességének kérdését, azokat kizárólag a társadalom életében kiváltott következményeik szemszögéből vizsgálja.[1] Montesquieu-nek ez a pragmatizmusa, amely egyébként nem teljesen mentes kifejezetten apologetikus elemektől, abban a meggyőződésben jut kifejezésre, hogy „az emberek becsületességének

[1] Lásd *Ch.-L. Montesquieu:* A törvények szelleméről. II. köt. Akadémiai Kiadó 1962. 149., 164., 172. old.

záloga a vallás, még akkor is, ha az hamis"[2]. Ez a gondolat természetesen nem új és nem is ebben áll „A törvények szelleméről" szerzőjének eredetisége. Ez az eredetiség ugyanis azzal az elméletével függ össze, hogy mind a kultúrák a maguk egészében, mind pedig annak vallási elemei az éghajlat által determináltak. A vallási hiedelmek és intézmények Montesquieu szemében nem jelentenek isteni kinyilatkoztatást, amely az emberiség történetében öröklődik, de nem jelentik az értelmetlen babonák halmazát sem, ahogyan azt a korábbi radikális deisták és az ateisták vélték. Ő ezzel szemben mindezeket a földrajzi környezet szükségszerű termékeként, annak eredményeként fogja fel, hogy az emberre hatnak a természet jellemző tulajdonságai. Ezek között — szerinte — különös jelentősége volna az éghajlatnak. Montesquieu ugyanis az éghajlatnak tulajdonítja az emberek fizikai alkatának, s ennek nyomán pszichikai diszpozícióinak alakulását is. Más feltételeknek ugyanis — véleménye szerint — azzal kell járniuk, hogy az emberek fiziológiai rendszerében különbségek alakulnak ki[3], ezek viszont különböző emberi vérmérsékletek és jellemek kialakulására vezetnek. Ezeknek az utóbbiaknak természetes következményei azután egyebek között az erkölcsökben, a vallásban és a vallási intézményekben mutatkozó különbségek is. Így azután az emberi környezet földrajzi sajátosságainak visszatükröződése az is, hogyan fogják fel az egyes népek az istenséget, valamint az a forma is, amelyben kifejezésre jut hitük az örök életben. Montesquieu véleménye szerint az összefüggés a vallás és az éghajlat között olyannyira szoros, hogy — szerinte — a földrajzi fel-

[2] Ugyanott, 164. old.

[3] Lásd *Ch.-L. Montesquieu:* A törvények szelleméről. I. köt. Akadémiai Kiadó 1962. 273. és 363. old.

tételek határozzák meg végső soron az egyes vallási rendszerek területi kiterjedésének, elterjedtségének határait is. „Emberi módon szólva úgy tűnik, hogy a határokat a keresztény és a mohamedán vallás között az éghajlat vonta meg."[4] Az éghajlat az oka annak is, hogy a bizonyos feltételek között létrejött vallás káros következmények nélkül nem ültethető át más környezetbe, amennyiben ennek lényegesen eltérő sajátosságai vannak.

Anélkül, hogy ennek az elméletnek alaposabb elemzésébe bocsátkoznánk, fel kell hívnunk a figyelmet két elemére. Az első a vallási jelenségek magyarázatában megnyilvánuló határozott naturalizmus. Ez azonban nem a környezet éghajlati, hanem társadalmi tulajdonságainak kifejeződése, és nem annyira a földrajzi környezeté, mint azé a történelmi környezeté, amelyben Montesquieu élt és működött. A második, nem kevésbé határozottan megnyilvánuló elem ennek a naturalizmusnak ahistorikus jellege. Abban az esetben ugyanis, ha egészen komolyan vennénk Montesquieunek azt az állítását, hogy a vallások közötti lényeges különbségek az éghajlati különbségekre, nem pedig a társadalom történeti fejlődésének különbségeire vezethetők vissza, akkor vagy a földrajzi helyzetüket tekintve stabilizálódott vallási rendszerek történeti változandóságát kellene kétségbe vonnunk, vagy pedig ennek a változandóságnak a forrását a földrajzi környezet változásaiban, tehát az emberiség történetének szféráján kívül eső okokban kellene keresnünk.

Nem véletlen azonban, hogy a vallással kapcsolatos egészen új nézet már a francia felvilágosodás hajnalán megszületik és olyan szerzők műve, akik nem kevéssel

[4] *Ch.-L. Montesquieu:* A törvények szelleméről. II. köt. 177. old.

járultak hozzá a társadalmi haladás eszméjének kialakításához és népszerűsítéséhez. Ezt az eszmét egyébként bizonyos fokig ösztönözték a vallással kapcsolatos új megfigyelések. Mint ahogyan azt F. Manuelnak a felvilágosodás korabeli valláselméletekre vonatkozó kutatásai kimutatják, a XVII. és XVIII. század fordulóján általánosan kétségbe vonták az antik mítoszok allegorikus értelmezhetőségét. Egyébként a megszállottságokról írt híres művében B. Bekker már korábban is felhívta a figyelmet az antik kultuszok irracionális és babonás elemeire.[5] Emellett különös szerepet játszottak az egzotikus vidékeken tett földrajzi utazásokról írt beszámolók is, amelyeknek szerzői nemcsak a primitív népek szokásait és hiedelmeit ismertették, hanem rámutattak azokra a kifejezett hasonlóságokra is, amelyek ezek és az ókori görögök és rómaiak vallásai között fennálltak.

Ilyen jellegű megfigyelésekkel találkozhatunk már *R. Blond*nak „The Present State of His Majestie's Isles and Territories in America" című, 1687-ben megjelent művében. Néhány évtizeddel később La Créquinière utazó már arra törekszik, hogy önálló monográfiában bizonyítsa az indiai vallási szokások egyezését az ókori zsidók és görögök szertartásaival. (La Créquinière: Concormité des coutumes des Indiens orientaux avec celles des Juifs, 1704.)

Az antik pogány világ vallásai és a Biblia szokásai és hiedelmei között fellelhető analógiák kutatásának szenteli munkásságát A. Van Dale holland tudós is. Ezt a problémát először „De oraculis veterum ethnicorum dissertationes duae" (Amszterdam 1683) c. művében tárgyalja, amelynek második részében a régi

[5] *B. Bekker:* De Betoverde Wereld. Amszterdam 1691—1693.

zsidó vallás babonáival foglalkozik. E kérdésre néhány év múlva „Dissertationes de origine ac progressu idololatriae et superstitionem" (1696) c. művében tér vissza. Érdemes e helyütt megjegyeznünk, hogy a Van Dale által összegyűjtött anyagra támaszkodott Fontenelle is.

Alkalmilag — és apologetikus szándékaiktól függetlenül — hozzájárultak egyébként a vallás történeti felfogásának kialakulásához egyes katolikus és protestáns hittudósok is. Amikor védelmezni kívánták vallásukat attól a veszélytől, amely az antik hiedelmek idealizálása folytán hárulhatott arra, ők is felhívták a figyelmet hasonlóságukra a primitív népek vallásos képzeteivel. Céljuk annak kimutatása volt, hogy az ókori világ mítoszai, az uralkodó nézetekkel ellentétben, ugyanolyan primitívek és kegyetlenek, mint a vad törzsek vallási képzetei, miért is nem helyezhetők a kereszténység fölé.

A protestáns szerzők közül érdemes itt megemlítenünk Pierre Jurieau-t, aki — határozottan elutasítva azokat a törekvéseket, amelyek az antik hiedelmeket azzal kívánták racionalizálni, hogy azokban allegóriákat láttak — ezeket a hiedelmeket közvetlenül a primitív népek képzeteivel kapcsolta össze, hogy azután ezen az alapon mutasson rá rokonságukra a katolicizmussal. (*Pierre Jurieau:* Histoire critique des dogmes et des cultes bons et mauvais..., 1704—1705). Hasonló álláspontot foglalt el J. le Clerc is, aki a görög mítoszokban nem látott egyebet, mint az erőszakot és a bűntetteket magasztaló nép szellemi barbarizmusának bizonyítékát.

Számos kísérletet tett a régi és a korabeli pogány kultuszok összekapcsolására a katolikus apologetika is. Athanasius Kirchner jezsuita páter már a XVII. század

derekán kifejtette rendkívül nagyhatású tanítását az antik mítoszok egyiptomi eredetéről, és azokat széles körben összehasonlította a kínai, a japán és a mexikói hiedelmekkel (Oedipus Aegyptiacus, 1652—1654). A dominikánusok és a jezsuiták között a kínai valláshoz való viszony kérdésében kibontakozott vita adott okot *Noël Alexander:* „Conformité des cérémonies chinoises avec l'idolatrie grecque et romaine" (1700) c. jezsuitaellenes értekezésének megírására. Az az állítás, hogy a kínai bálványimádás ugyanolyan primitív, mint a görög volt, itt az ellen a túlságosan liberális álláspont ellen irányult, amelyet a helyi vallásos hagyományokkal szemben a Kínában működő jezsuita hittérítők foglaltak el. Valamivel később kerül kiadásra *J. F. Lafitau* jezsuita hittérítőnek „Moeurs des sauvages amériquains comparés aux moeurs des anciens temps" (1723) c. széles körben olvasott műve. A szerző itt az ókori vallási formákat majdnem kivétel nélkül a primitív formákkal azonosította.

Ugyanakkor azonban sem az utazók, s még kevésbé a megismerésen kívüli célokat követő teológusok nem alkottak maguknak még új véleményt a vallás helyzetéről az emberiség történetében. Legfeljebb közvetve járultak hozzá megszületéséhez, esetleg — a későbbiek közülük — írásaikban már csak a kor uralkodó eszméinek adtak hangot. Annak az új elméleti álláspontnak kialakulását, amely azután később a vallásra vonatkozó történeti ismeretek tartós elemévé vált, inkább a francia felvilágosodás két előfutára — Pierre Bayle és Bernard Fontenelle segítette elő.

Azokat a vallásról szóló nézeteket, amelyekkel *Pierre Bayle* (1647—1707) írásaiban, különösen azonban „Dictionnaire historique et critique" c. művében (1697) találkozhatunk, igen erőteljesen határozták meg külön-

böző, elméleten kívüli és elméleti jellegű tényezők. Az első csoportba személyes élményei tartoznak. Átélte ugyanis mind a franciaországi vallásüldözéseket a katolikusok részéről — mint protestáns még a nantes-i ediktum visszavonása előtt emigrált —, mind pedig protestáns részről is, akik őt, végső soron nem teljesen alaptalanul, vallási közömbösséggel vádolták. A nézeteit formáló tényezők második csoportjába tartozott Hobbes és Spinoza radikális valláselméletének hatása, amelyet csak valamelyest mérsékelt Montaigne szkepticizmusa. Így azután a francia irodalomban Bayle volt a vallási türelem egyik első szószólója, aki nyíltan szembeszállt a fanatizmus mindenfajta megjelenési formájával. Általánosan ismert az előítéletek és a babonák ellen irányuló, iróniával és szarkazmussal teli kritikája is, amiben hamarosan Voltaire követte. Mindehhez csak azt kell még hozzáfűznünk, hogy Bayle szemében előítéletnek minősültek az összes vallási hiedelmek, a szertartások pedig babonaságnak. Azt a tételt pedig, hogy van isten, olyan állításnak tekintette, amely racionálisan nem bizonyítható. Bár Bayle általában eléggé ügyelt arra, hogy ne nyújtson közvetlenül alkalmat az ateizmus vádjára, mégis kísérletet tett annak kimutatására, hogy lehetséges magas fokú ateista erkölcs és harmonikus ateista társadalom is.

Az azonban, ami meghatározza Bayle rendkívüli jelentőségét a vallással kapcsolatos elméleti nézetek fejlődése szempontjából, kétségtelenül az antik vallás hagyományos interpretációjához való viszonya volt. Bayle ugyanis a maga egészében elutasítja az allegorikus racionalizálást, és rávilágít arra, hogy az ókoriak hiedelmeiket a legteljesebb mértékben szó szerint vették. A mítoszokban rejlő állítólagos mély bölcsességek helyén Bayle leleplezi az irracionális képzeteket és közön-

séges balhiteket, a szent állatok kultuszát és babonaságra épülő mágikus praktikákat. A misztérium-vallások kultuszai, amelyek titokzatosságukkal arra késztették az allegorikus koncepció híveit, hogy azokban bizonyos magasabb rendű tudást keressenek, Bayle számára a közönséges mágia tanúbizonyságai voltak. Ez lehetővé tette, hogy közvetlenül összehasonlítsa az ősi Hellász vallását a korabeli primitív, egzotikus kultúrák vallási viszonyaival (*Pierre Bayle:* Résponse aux questions d'un provincial). Ily módon — Manuel megállapítása szerint — Bayle a görögöket egy szintre hozta az afrikai és mikronéziai vallások hivőivel.[6]

A következő lépést a vallásról alkotott új nézet kialakítása útján *B. Fontenelle* (1657—1757) tette meg. A „De l'origine des fables (1680 körül írta, kiadásra viszont csak 1724-ben került) és az „Histoire des oracles" (1687) szerzője felkarolta a korábban egyre szélesebb körben helyesnek elismert állítást, miszerint az ókori vallások és a primitív népek korabeli vallásai között analógiák állnak fenn. Ugyanakkor azonban nem korlátozódott erre az állításra, mert azt összekapcsolta egy olyan egészen újszerű elmélettel, amelynek Franciaországban nagymértékben maga volt a társszerzője. Ez az elmélet lehetővé tette számára, hogy a vallásról minden eddigitől teljesen eltérő szemléletet vázoljon fel.

1683-ban ugyanis megjelent Fontenelle „Dialogues des morts" c. műve. Ebben különböző, paradox jellegüknél fogva meghökkentő nézeteket juttatott kifejezésre egyes, elég önkényesen kiválasztott témákról. Az egyik ilyen beszélgetés Szókratész vitája Montaignenyel, amelyben azt kívánta kimutatni, hogy az ókor

[6] *F. Manuel:* Id. mű. 28. old.

— az általános nézettel ellentétben — kevésbé volt tökéletes az újabb időknél. Ez a vita az egyik legkorábbi megnyilvánulása a haladás új elméletének a francia irodalomban. Azt a problémát, amelyet Fontenelle legelőször meglepő paradoxonként tárgyalt, később egy önálló művecskében, a „Digression sur les Anciennes et le Modernes"-ban (1688) fejtette ki.

A történeti haladás elmélete, ahogyan azt Fontenelle megalkotta, még elég szegényes. Az a meggyőződés jut ugyanis benne kifejezésre, hogy az emberi természet öröktől fogva változatlan. Azt a következtetést viszont, hogy létezik bizonyos történeti fejlődés, egyedül és kizárólag arra a gondolatra alapozza, hogy az emberi tapasztalatok és a történelem folyamán elért eredmények fokozatosan felhalmozódnak, aminek köszönhetően azután minden újabb nemzedék egyre magasabb szintről indulhat el. Ez az elmélet elégséges azonban Fontenelle-nak azon nézete kifejtéséhez, hogy az egyedüli különbség egyfelől a korabeli Európa, másfelől az ókori népek és az egzotikus országok primitív lakossága között egyszerűen ez utóbbiak alacsonyabb történeti fejlettségében áll. Ennek a nézetnek igen nagy jelentősége volt egyebek között az ősi civilizációk és az ősvallás felfogása szempontjából is: bizonyos felértékelésüket jelentette. Annak a vadembernek a helyére, akit semmiféle kötelék sem kapcsolhat össze a párizsi szalonok kifinomult arszlánjával, azt az embert állította, ki ugyan a fejlődés alacsonyabb fokán állott, de már közel volt az ókori görögök színvonalához. Igaz ugyan, hogy így leleplezte az antik kultúra primitív, „barbár" elemeit, de ugyanakkor a barbárság fogalma is elvesztette eredeti jelentését annak belátásával, hogy az emberiség történeti fejlődésében szükségszerű lépcső-

fokot jelentett, amelyen át kellett menniük az újkori európai nemzetek elődeinek is.

Az, hogy a primitív kultúrákban élők abban különböznek korának civilizált emberétől, hogy jóval kevesebb öröklött tapasztalattal rendelkeznek, Fontenelle véleménye szerint egyebek között abban nyilvánul meg, hogy bizonyos fokig más a gondolkodásmódjuk. Az ősember intellektusa, szerinte, közel áll a gyermeki értelemhez: hiszékeny, naiv, sokkal inkább képzelőereje uralkodik rajta, mint az értelmi meggondolások, a konkrét és a képszerű gondolkodásra hajlamos. Fontenellenél nem pusztán ügyes irodalmi fogás a korai kultúrákban uralkodó gondolkodási formáknak a gyermek gondolkodásával való összehasonlítása. Az emberiség történetének új szemlélete, az a nézet fejeződik ki benne, hogy az emberiség szakadatlanul fejlődik, és ennek a fejlődésnek múltbeli szakaszai a gyermek értelmi fejlődése alapján ismerhetők meg. Fontenelle elmélete így bizonyos vonatkozásokban megelőzi a prelogikus gondolkodás jóval későbbi elméletét. Minthogy ez a kérdés — úgy látszik — nem közömbös vallásfelfogása szempontjából sem, érdemes mindezt még azzal is kiegészíteni, hogy abbeli meggyőződését, miszerint az ősember gondolkodása bizonyos sajátosságokat mutat, nemcsak a régi és a korabeli primitív civilizációkra vonatkoztatta, hanem ahhoz hasonló vonásokat látott pl. a hiszékenyebb és babonásabb falusi lakosság szellemiségében is.

Éppen ezek, az ősember pszichikumára jellemző jegyek alkotják — Fontenelle nézete szerint — a legelső vallási élmények és fogalmak forrását. Ezek a fogalmak tehát nem tekinthetők az ember, mint értelmileg teljesen fejlett lény művének, hanem egy olyan korszak termékei, amelyben az ember racionális természete még

nem alakult ki. Nem jelentenek allegorikus költészetet, de nem tartalmaznak bizonyos titokzatos bölcsességeket sem, mert egyszerűen nem mások, mint azoknak az embereknek primitív világszemlélete, akik a reájuk ható erőket még nem képesek másként felfogni, mint saját képükre és hasonlóságukra, mint olyan érzéki lényeket, akiknek akaratuk és cselekvési képességük van, s akiken ugyanolyan szenvedélyek uralkodnak, mint az embereken.

Ez a koncepció megnyitotta tehát az utat a vallás mint történeti fejlődésnek alávetett jelenség felfogásához. Annak elismerése azonban, hogy a vallás semmi más, mint a világgal kapcsolatos primitív és téves ismeretek halmaza, arra a következtetésre vezetett, hogy történeti változandósága főképpen az emberi ismeretek gyarapodásától és az emberi pszichikum ezzel összefüggő fejlődésétől függ. Fontenelle a vallási hiedelmek történetét lényegében tehát a megismerés terén elkövetett hibák történetére redukálta. „Ne keressetek tehát a mítoszokban semmi mást az emberi szellem eltévelyedéseinek történeténél"[7], írta a „De l'origine des fables"-ban.

Fontenelle, amikor a vallás további sorsát mutatja be, mindazonáltal inkább a csalás történetietlen teóriájához csatlakozik, amely a XVIII. század derekán válik majd rendkívül népszerűvé. Elismeri tehát, hogy a vallási hiedelmek ugyan akaratlan hibából, tévedésből születnek, vagyis az emberi elme éretlenségének termékei, mégis úgy gondolja, hogy abban a pillanatban, amikor létrejöttek, ravasz rókák vadászterületévé válnak, akik az emberi hiszékenységet saját hasznukra aknázzák ki. Az óvatos és magát az üldözéstől kímélni

[7] *B. Fontenelle:* Oeuvres. III. kötet. Párizs 1752. 296. old.

kívánó Fontenelle ezt a tézisét az ókorból vett példák segítségével fejti ki. Ennek szenteli „Histoire des oracles" c. művét, amely egyébként nem más Van Dale holland tudós „De oraculis veterum ethnicorum dissertationes duae" (1683) című, túl nehézkes munkájának elég szabad átdolgozásánál. A hagyományos keresztény apologetika álláspontjával, amely az antik világ jóslataiban már az egyházatyák kora óta tisztátalan erők működésének bizonyítékát látja, Fontenelle azt a véleményét állítja szembe, hogy a jóslás egyszerűen nem volt más, mint a csalárd és ámító manipuláció fejlett technikája, amelynek segítségével valósították meg a papok törekvéseiket. Később Fontenelle nézeteinek ezt az elemét, amelyet ő maga elővigyázatosan az antik vallásokra korlátozott, felkarolták az élenjáró francia szabadgondolkodó szerzők, és így az — most már minden leplezés nélkül a kereszténységre is kiterjesztve — a felvilágosodás korabeli ateizmus egyik leginkább jellemző elméleti eleme lett.

Mielőtt ennek a kérdésnek tárgyalásába bocsátkoznánk, fel kell azonban hívnunk a figyelmet egy olyan munkára, amely bár Fontenelle-nak az ősvallásokra vonatkozó gondolatait fejlesztette tovább, nemcsak a XVIII. század vallásfilozófiájában játszott önálló és jelentős szerepet, hanem már előre jelzett bizonyos olyan vallástudományi téziseket, amelyek csak száz évvel később, a kulturantropológia területén jelentkeztek. Ez a mű *Ch. de Brosses:* „Du culte des dieux fétiches, ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie" (1760) c. munkája volt. Fontenelle hatásától függetlenül ez a tanulmány magán hordja két másik korabeli szerző — nevezetesen Hume és Turgot — elméleti ösztönzésének figyelemre méltó nyomait is. Az elsőtől De Brosses szinte szóról

szóra átvette az ősvallás pszichológiai forrásaira vonatkozó magyarázatot, és munkájának utolsó fejezetében átírva terjedelmes részleteket közöl Hume „The Natural History of Religion" c. művéből, amiről egyébként Hume-ot levélben tájékoztatta. Ami Turgot hatását illeti, akivel De Brosses baráti viszonyban állt, az úgy látszik lényegesebb. Turgot ugyanis Fontenelle-nál sokkal határozottabban fogalmazta meg a társadalmi haladás eszméjét, és azt egyúttal az emberiség fejlődésének szakaszos koncepciójává alakította át. És éppen ez a koncepció ismerhető fel De Brosses-nak az ősvallás történetéről és természetéről kialakított nézeteiben. Kísérletet tesz mindazon egymástól eltérő vallási formák megkülönböztetésére, amelyeken — véleménye szerint — az egész emberiségnek át kellett mennie. Mint ismeretes, éppen ilyen jellegű törekvések jellemezték később a XIX. század második felének vallástudományát.

Ami a vallás ősi formáinak természetét illeti, De Brosses volt az, aki Bayle és Fontenelle után megtette a következő lépést az antik hiedelmek allegorikus felfogásával való teljes szakítás és e hiedelmek történeti értelmezésének megalapozása felé. Elődei nyomán abból, a korában már általánosan elismert tételből indult ki, hogy az egzotikus, primitív vallások történetileg megfelelnek az antik világ hiedelmeinek. Ugyanakkor felhívta azonban a figyelmet egy teljesen új szempontra is, és éppen erre alapozta egész elméletét. Nevezetesen arra, hogy a vallásos hit tárgyát kezdetben nem bizonyos elvont fogalmak vagy esetleg csupán antropomorf képzetek alkották, hanem konkrét tárgyak, anyagi és érzéki testek. „A primitív népek dogmatikus hiedelmei és gyakorlati szertartásai" — Brosses szerint — „vagy a szobaizmusként ismert csillagkultuszra

vonatkoztak vagy pedig bizonyos anyagi tárgyak nem kevésbé régi kultuszára, amelyeket az afrikai négerek fétiseknek neveznek".[8] De Brosses a vallási hiedelmeknek ezt a kezdeti fejlődési szakaszát ezért fetisizmusnak nevezi el, s e kifejezés később neki köszönhetően futott be nagy karriert a különböző tudományok területén.[9] De Brosses a fetisizmus fogalmát azonban jóval tágabban értelmezte, mint amilyen jelentést a XIX. századi vallástudomány adott neki. Nemcsak egyes apró tárgyak vallásos imádásának megnyilvánulásaira vonatkoztatta, hanem az égitestek, a hegyek, a vizek, az állatok stb. kultuszára is. A legáltalánosabb formában azt mondhatjuk, hogy ezzel a névvel jelölte a természet vallási kultuszának mindazokat az alakjait, amelyek a természet egyes elemeire összpontosultak. Ugyanakkor De Brosses azzal a turgot-i koncepcióval összhangban, amely az emberiség történetében bizonyos sajátos stádiumokat különböztet meg, a fetisizmusnak három történeti fázisát különítette el egymástól. Ezek közül az első — időbelileg is — állítólag az égitestek kultusza volt. A második, ennek a kultusznak transzponálása az egész természetre. A harmadik szakaszban született meg viszont — az ember azon hajlamának hatására, hogy vallásos képzeteit antropomorfizálja, a történeti szempontból legkésőbbi politeizmus, amelyben az egymástól igen különböző istenek népes kara alakult ki, akik azután egyaránt testesítettek meg természeti jelenségeket és különböző emberi tulajdonságokat.

[8] *Ch. de Brosses:* Du culte des dieux fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie. 1760. 10. old.

[9] Marx De Brosses művével már 1842-ben megismerkedett, mégpedig E. B. H. Pistorius német fordítása Berlin und Stralsund 1785 alapján. Vö. Marx bonni jegyzetfüzetei. MEGA. Első rész. Első köt. 2. félköt. Berlin 1929. 115. old.

De Brosses koncepciója — minden abból adódó korlátozottság ellenére, hogy túlbecsülte a természet tárgyi kultuszának jelentőségét — egyike volt azoknak az elméleteknek, amelyek már jóelőre jelezték az ősvallások formáival kapcsolatos mélyrehatóbb kutatások későbbi fejlődését. Egyúttal kísérlet volt a vallás eredetével és fejlődési mechanizmusaival kapcsolatban feltett kérdés kifejezetten világi szemléletű megválaszolására. Ugyanakkor helyes azonban, ha felhívjuk a figyelmet egy olyan különös körülményre, amellyel nemcsak neki kellett számolnia, hanem mindazon kortársainak is, akik ugyanezt a kérdést érintették, nevezetesen arra, hogy a XVIII. század derekán az egyház pozíciója Franciaországban még olyannyira erős volt, hogy az egyház tanításával nyíltan ellentétben álló nézetek terjesztése a szerzők szempontjából nem volt éppen veszélytelen. A legtöbb szerző — és e többség közé tartozott De Brosses is — nem érzett túlságosan nagy kedvet ahhoz, hogy az általa hirdetett elméletekért kínpadra húzzák. A vallás eredetének kérdésében ilyen, csak veszélyek árán megsérthető „tabu" volt az a tétel, hogy a vallás magától az istentől származik, aki azt állítólag kinyilatkoztatás útján adta át az első embereknek. Azoknak a szerzőknek, akik ebben a vonatkozásban valami mást akartak kifejteni, különleges kibúvókhoz kellett folyamodniuk, amelyek lehetővé tették számukra a védekezést azzal a váddal szemben, hogy megrendítik a vallás természetfölötti jellegéről szóló tanítást. A szerzők ennek érdekében az irodalmi álcázás nagyon különböző technikáit alkalmazták.

De Brosses-nak erre maga a Biblia nyújtott jó alkalmat. Az a tény, hogy korábban még mindig élt az egész világot elárasztó özönvíz hiedelme, lehetővé tette számára annak kifejtését, hogy az emberiség bizonyos

részének emlékezetéből — a bekövetkezett borzalmas események hatására — teljesen kitörlődött a kinyilatkoztatott vallás. Így lehetősége nyílt arra, hogy az özönvízre való hivatkozással kísérletet tegyen egy olyan világi elmélet felállítására, amely természetes jelenséget lát abban, hogy az emberiség történeti fejlődésének folyamatában kialakult a vallás. Az özönvíz mítosza egyébként módot adott arra is, hogy segítségével magyarázzák meg a vallási hiedelmek keletkezésének problémáját a maga egészében, és ezt az alkalmat nemcsak De Brosses használta ki. Ugyanezen az alapon fejtette ki ugyanis N. A. Boulanger is koncepcióját a vallás eredetéről. Azt tartotta nevezetesen, hogy a Föld a múltban sok gigantikus özönvízen ment át, amikor is ezeket kizárólag naturalista módon fogta fel. Az ember páni félelme, hogy szembekerül azzal a megfékezhetetlen természeti elemmel, amely nemegyszer egész földrészeket öntött el, s a túlélők félelme attól, hogy ezek a katasztrófák megismétlődhetnek, alkotja Boulanger szerint a legelső vallási képzetek kialakulásának okát és forrását.

Érdemes ezzel kapcsolatban megjegyeznünk, hogy a XVIII. században a tudomány legkülönbözőbb területein tett felismerések is oda hatottak, hogy a vallás eredetéről és fejlődéséről új nézetek alakultak ki. Az egyik ilyen tudomány a geológia volt. A század derekán ugyanis annak a hagyományos meggyőződésnek a helyét, hogy a Föld felszíne öröktől fogva változatlan, elfoglalja az az elmélet, hogy az a földtörténet folyamán a legkülönbözőbb átalakulásokon ment át. Ennek az elméletnek felállítására az adott alkalmat, hogy tengeri eredetű üledékkőzeteket fedeztek fel egyes, magasan a tengerszint fölött levő hegységekben. Ezen az alapon kezdték azután megkülönböztetni

azokat a különböző földtani korszakokat, amelyeken a Föld átment. Ezzel kialakultak a természet újszerű, evolúciós felfogásának kezdetei. A „Föld természetrajzának" rekonstruálására irányuló e próbálkozásokból ezt követően nagy horderejű következtetések adódtak mind magát a vallást, mind pedig történetét illetően. Ezek a következtetések vezettek mindenekelőtt oda, hogy a múltra vonatkozó elképzelésekben új időbeli dimenziók kezdtek helyet kapni. A természetről alkotott dinamikus felfogásnak abban az időben élenjáró képviselője, Buffon, úgy vélte, hogy azóta, amikor a Föld még izzó magmából álló tüzes tömeg volt, mintegy százharmincezer év telt el. Ez rendkívül soknak látszott, ha meggondoljuk, hogy a világ teremtését *Newton:* „The Cronology of Ancient Kingdoms Emended" c. művében (1728) még az i. e. 4004. esztendőre tette. Az új földtörténeti elmélet tehát szembefordult a múlt hagyományos és egyidejűleg vallási koncepciójával. A Buffon részéről említett időtartam ugyanakkor elég rövid volt ahhoz, hogy azt sugallja, miszerint az emberiség és ezzel együtt a vallás története az archaikus geológiai korszakokkal kapcsolódik össze. Az a tény, hogy viszonylag rövid időtartamot tulajdonítottak azoknak a korszakoknak, amelyekben a tenger árjából ismét kiemelkedtek a hegységek és újra kiformálódtak a földrészek, azzal a következménnyel járt, hogy ezeket a korszakokat egészen kivételesen dinamikus kataklizmák időszakainak, olyan időszakoknak kellett felfogni, amikor állandóan rengett a föld, gyűrődések keletkeztek a föld felszínén, vulkanikus kitörések, hirtelen áradások stb. követték egymást. Ezeknek a kataklizmáknak voltak szemlélői, és részben áldozatai is, az ősemberek — „akik megfélemlített tanúi a föld méhében majdnem szakadatlanul végbemenő borzalmas lökések-

nek, akik csak a legmagasabb hegyekben érzik magukat biztonságban a víz előtt, akiket ebben az utolsó mentsvárukban is üldöz a tűz, akik reszketnek a talpuk alatt rengő földön, akik eszüket vesztették és mezítelenekként ki vannak téve a vak természeti erők leghatalmasabb viharának és annak, hogy martalékul esnek a vadállatoknak, mindannyian, akiken egyformán úrrá válik az általános félelem"[10].

Az állítólag szakadatlan félelemben élő ősember helyzetének éppen ez a képe tette lehetővé Buffon és követői számára, hogy abból különösebb nehézségek nélkül levezessék a vallási hiedelmeket. Ezek szerintük ugyanis az elszabadult elemek borzalmai által kiváltott érzelmi reakciók eredményeként jöttek létre. Később azután, amikor a földtörténetben lezárult a kataklizmák kora, mítoszok és babonák formájában éltek tovább, amelyek így nem mások a korai emberiség tragikus tapasztalatainak sajátos visszatükröződéseinél.

Ezt a nézetet persze nem kizárólag Buffon vallotta. Hatása megtalálható más korabeli írók műveiben is. Elég határozottan nyilvánul meg Holbachnál. Ez a kiemelkedő francia materialista és ateista filozófus „A természet rendszeré"-ben Boulanger-nál nem kisebb drámai erővel festi le a vallásnak a földtörténeti kataklizmák által kiváltott rettegésre visszavezetett eredetét.[11]

Fontenelle, De Brosses és Boulanger írásaiban, valamint hozzájuk hasonlóan Holbach nézeteiben is az a törekvés nyilvánul meg tehát, hogy a vallás történetét a természet fejlődéstörténetébe és a földtörténetbe ágyazzák. Ez egyébként egészen természetes is volt azokban a filozófiai rendszerekben, amelyek — Holbach

[10] Lásd *G. L. Buffon:* Epoques de la nature. 1778.

[11] Vö. *P.-H. Holbach:* A természet rendszere. Akadémiai Kiadó 1954. 254—255. old.

vagy Diderot filozófiájához hasonlóan — úgy tartották, hogy az emberi nem bölcsője a természet, és hogy a természet az az egyedüli környezet is, amely formálja az ember minden gondolatát és érzését — így vallási gondolatait és érzéseit is.

Mindennél sokkal jelentősebb, és megismerési szempontból is kétségkívül jóval termékenyebb azonban az az irányzat, amely a vallási fogalmak történeti alapjait máshol kereste. Ez az irányzat abban nyilvánult meg, hogy a vallás történetét nem a földgolyó múltjába illesztették bele, mint ahogyan az a kozmikus katasztrófák elméletének esetében történt, hanem magának az emberiségnek politikai történetébe. Ennek a törekvésnek külső megnyilvánulása az antik euhémerizmus reneszánsza volt. A régi messzinai filozófusnak az a nézete, hogy az istenek egyszerűen istenné avatott deifikált emberek, az európai filozófiában egyaránt hatott mind a középkorban[12], mind a reneszánsz korában[13]. Még az egyházatyák is felhasználták, amikor tisztázni akarták azt a kérdést, mik is voltak tulajdonképpen az antik világ ősi hiedelmei. Az euhémerizmus mégis csak a XVIII. században vált a vallási hiedelmek racionalista értelmezésének általános, bár nem egyedüli módszerévé. Soha sem volt ugyanis olyan álláspont, amely határozottan elkülönült volna az egyéb nézetektől, inkább azok elemét jelentette, s különböző, egymáshoz egyébként még csak nem is mindig közelálló elméletek keretei között jelent meg. Annak okát, hogy az euhémerizmus a XVIII. században ismét felvirágzott, minden kétséget kizáróan a vallás racionalista

[12] Vö. *E. Potkowski:* Euhemeryzm w średniowieczu. „Euhemer" — Przegląd Religioznawczy, Zeszyty Filozoficzne, 1962. 3. szám. 23—52. old.

[13] Vö. *A. Nowicki:* Renesans a euhemeryzm. Euhemer — Przegląd Religioznawczy, 1959. 6. szám, 609—617. old.

magyarázatára irányuló általános törekvésben kell látnunk, és így annak forrásait nem kell feltétlenül az antik euhemerizmusban keresnünk. Meg kell azonban jegyeznünk ezzel kapcsolatban, hogy Euhémerosz nézeteinek a XVIII. század elején elterjedt ismerete szintén hozzájárulhatott a nevéhez kapcsolódó elmélet népszerűségéhez. A. Banier, aki „La Mythologie et les Fables expliquées par l'histoire" c. művében már 1738-ban népszerűsítette az euhémeroszi tanítást, ennek alapján a deifikált embernek öt csoportját különböztette meg: 1. — az uralkodók, 2. — a feltalálók és a győztes hadvezérek, 3. — a városalapítók, 4. — a felfedezők és gyarmatosítók, valamint 5. — azok, akiket az isteni rangra a hízelgés emelt.

Az euhémerizmus eszméje a XVIII. században különböző alakokban nyilvánult meg. Ezek közül a legegyszerűbb abban a meggyőződésben állt, hogy a különböző istenségeknek konkrét emberek felelnek meg, akik — bevésődve az utódok emlékezetébe — idővel isteni tisztelet tárgyává váltak. Nem volt ritkaság, hogy ennek az eszmének képviselői kísérleteket tettek egyes istenek azonosítására történeti vagy történetinek elismert alakokkal. Kedvező alkalmat adott erre az alapjában véve persze apologetikus célokat követő pánmozaizmus. Annak a meggyőződésnek köszönhetően ugyanis, hogy az antik mítoszok csupán a bibliai történetek torzulásai, lehetőség nyílt az ótestamentumi írások hőseinek azonosítására a Földközi-tenger kultúráinak isteneivel. Még Jean Le Clerc is így járt el, amikor Szaturnuszt Noéval, Jupitert, Neptunt és Plutót pedig Noé legendás fiaival, Sémmel, Kámmal és Jáfettel azonosította. P. Hazard[14] nyomán meg kell ezzel kap-

[14] *P. Hazard:* European Mind in the Eighteenth Century. London 1964. 64. old.

csolatban jegyeznünk, hogy a pánmozaista koncepció később kétélű fegyvernek bizonyult. Az az eredetileg buzgó kezdeményezés, hogy megkeressék az összes lehetséges analógiákat a Biblia és a pogány vallások között, hamarosan kezdett egészen más eszmei funkciót betölteni.

Az antik isteneknek és a politikai történelem hőseinek azonosítására irányuló törekvéssel — Franciaországon kívül — I. Newtonnak „The Cronology of Ancient Kingdoms Emended" c. művében is találkozhatunk. Szerinte a görög mítoszok az egyes hellén törzsek uralkodóinak apoteózisa folytán alakultak ki. Voltaire hozzá hasonlóan később Heraklész, Bakkhosz és Perszeusz alakjaiban szintén olyan ősi hódítókat látott, akiket a görögök az idők folyamán az istenek rangjára emeltek.

Az euhémerizmusnak ebben a különböző isteneket bizonyos emberekkel azonosítani törekvő áramlatában fokozatosan jelentkezett azonban egy új irányzat. Ezt az irányzatot csak annak tanúbizonyságaként foghatjuk fel, hogy az euhémerista hagyomány régi formájába erőszakosan a radikális polgári gondolatra jellemző eszmék hatoltak be. A felvilágosodás korának embere szemében nem a vitézség volt a legnagyobb erény, és a politikai hatalmat megkaparintó győztes hadvezér sem volt a legnagyobb csodálatra méltó személyi példakép. Ennek az új korszaknak a szerzői inkább az ember alkotó és felfedező elméjét tartották csodálatra méltónak, hiszen az észt tekintették a történelmi folyamat mozgatóerejének, és a belőle fakadó követelmények valóraváltásával kapcsolták össze egy új, racionális korszak gyors elkövetkezésébe vetett reményüket is. A felvilágosodás filozófiájának ebből adódó sajátos axiológiai aspektusa abban nyilvánult meg, hogy az

antik istenekben az emberiség kulturhéroszait kezdték keresni, egy új társadalmi rend törvényhozóit és szervezőit, amely racionálisabb alapokra épült fel, mint a korábbi, valamint a felfedezőket és feltalálókat, akik kezdetét jelentették a mezőgazdasággal, az orvostudománnyal, a zenével való foglalkozásnak, akik először használták fel a tüzet vagy a fémeket stb. az emberiség szükségleteinek kielégítésére, s akik azután az idők múlásával olyan istenekké váltak, mint Ceresz, Aszklepiosz, Apollón, Prométheusz és Héphaisztosz.

Érdemes ezzel kapcsolatban megjegyeznünk, hogy a felvilágosodásnak ez az eszmeáramlata korántsem elégedett meg az arra irányuló próbálkozásokkal, hogy az istenek eredetét a róluk alkotott elképzelésekben testet öltött értékek felmutatásával és azokkal a hiteles személyekkel magyarázza, akik állítólag ezeket az értékeket kezdeményezően megvalósították. Az euhémerizmus kezdetben magyarázó jellege később ugyanis, különösen Franciaországban — annak forradalmi dekrisztianizálódása idején — olyan programmá alakult át, amely az Ész vallásának alapján az emberiség javának szolgálatában kiemelkedő érdemeket szerzett személyek emlékét tette kultikus tisztelet tárgyává.[15]

A XVIII. század francia — de nem csupán francia — filozófiájában, úgy tűnik, felfedezhetjük az euhémerizmusnak még egy további irányzatát is, amely nem szorítkozott szükségszerűen a végső soron minden alapot nélkülöző azonosítási próbálkozásokra. Igaz, ez a vonal nem különül el a többitől túlságosan szembeötlően. Képviselői sokszor ugyanazok az írók, akik az isteneket az emberiség deifikált hőseiként fogják fel. Sem az irány-

[15] Vö. *M. Skrzypek:* Rewolucyjna dechrystianizacja Francii w latach 1793—1794. „Euhemer" — Przegląd Religioznawczy, Zeszyty Filozoficzne, 1963. 4. szám, 84—116. old.

zat lényeges eszméit kifejezésre juttató programszerű nyilatkozatokat, sem pedig azokat a próbálkozásokat, amelyek ezeket a koncepciókat kívánták a vallási jelenség megmagyarázására felhasználni, egyáltalában nem kísérte az a tudat, hogy itt valójában metodológiai eltérésről van szó. Márpedig ez az eszmei irányzat annak folytán, hogy inkább az euhémerizmus központi gondolata kibontásának, mint egyszerű folytatásának tekinthető, új távlatokat nyitott meg, amennyiben kétségkívül lehetővé tette a vallási jelenségek eddiginél mélyebb történeti elemzését.

Ezt az irányzatot talán politikai-kulturális euhémerizmusnak nevezhetnők. Ez a koncepció nem szorítkozik arra, hogy az istenekben kizárólag régmúltban élt kiváló embereket lát, hanem a mítoszok történeti alapjait a múltban valóságban bekövetkezett eseményekben keresi. Ennek az eszmei irányzatnak értelmezése szerint a mitikus regék és mondák a történelmi valóság visszatükröződései. Régmúlt háborúk és törzsi, nemzedéki vagy népek közötti összecsapásoknak, az emberi tudás vagy a gyakorlati készségek történeti fejlődését forradalmi módon befolyásoló eseményeknek emlékeit, nyomait őrzik. Az így felfogott vallás már nem kizárólag értelmetlen, és megnyilvánulásuk módját tekintve teljesen véletlenszerű babonák halmaza, hanem a múltnak a történelmi fordulatokat tükröző sajátos képe lesz. A mítoszoknak ebben a felfogásban — Euhémerosz szándékához híven — megvannak a történeti összefüggéseik. Ezek az összefüggések azonban nem annyira az egyes istenekre vonatkoznak, mint inkább a mítoszokban jelzett eseményekre.

Hogy a vallási mítoszoknak az a felfogása, amely szerint azokat történeti események determinálták, nem az euhémerizmus régebbi, egyszerű formájától függet-

lenül alakult ki, az a tény látszik igazolni, hogy ennek a felfogásnak egyik úttörője éppen az euhémerista hagyomány fentebb már említett szaktekintélye és népszerűsítője, A. Banier volt. Éppen ő az, aki „La Mythologie et les Fables expliquées par l'histoire" c. művének bevezetésében szándékait a következőképpen fogalmazza meg: „Feladatom ebben a műben annak kimutatása, hogy a mítoszokhoz fűződő sok díszítő elem ellenére sem nehéz megállapítani, hogy azok az ősi idők történetét tartalmazzák, és hogy alkotóiknak nem az volt a szándékuk, hogy allegóriákat vagy erkölcsi szabályokat mutassanak be. Nem is olyan szokásos fikciók, amelyekben fölösleges történelmi nyomokat keresni, mert kivétel nélkül bizonyos összefüggésben állnak a történelemmel és olyan eseményekhez kapcsolódnak, amelyeket az ókor legnagyobb tekintélyei erősítenekmeg."[16]

Valamivel később *Louis de Jaucourt* (1704—1779), a híres Enciklopédia X. kötetében található „Mitológia" címszó szerzője, mind Euhémerosznak, mind pedig kora euhémeristáinak azt veti szemére, hogy megelégszenek „az istenek lefokozásával a héroszok szintjére és a héroszok lefokozásával az emberek szintjére", jóllehet az antik világ isteneinek egész panteonjából mindössze néhányról állítható, hogy deifikált ember.

Márpedig az antik mítoszok kritikai interpretációjának „a lehetőségekhez képest bizonyos rendet kell teremtenie közöttük, keresnie kell bennük az összefüggéseket azzal összhangban, ami valószínűnek tekinthető a népek kezdeteit és összevegyülését illetően, főképpen pedig ki kell hámoznia belőlük azoknak a csodálatos körülményeknek a magját, amelyek interpretációjukat az idők múlásával eltorzították, egy-

[16] Idézve *F. Manuel* után. Id. mű, 106—107. old.

szóval, azokat az ókori történelembe való bevezetésként kellene felfognia".[17]

Megállapíthatjuk tehát, hogy az euhémerista hagyományoknak talán éppen ez a fentiekben idézett szövegrészből kitűnő és arra a legáltalánosabb állításra redukálható irányzata mutatkozott később a legtermékenyebbnek, amely szerint a vallási fogalmakban bizonyos módon az emberiség története jut kifejezésre. Igaz persze, hogy még mindig majdnem egy teljes évszázadnak kellett eltelnie ahhoz, hogy a marxista materializmus feltárja azokat az igazi törvényszerűségeket, amelyek szerint a történeti folyamat visszatükröződik a vallási fogalmakban. A XVIII. században ugyanis még nem érett meg az idő arra, hogy bárki is kialakítsa a vallás történeti felfogásának teljesen következetes módszerét. Hiányzott ehhez egyfelől az emberről alkotott megfelelő koncepció, másfelől pedig egy olyan társadalomelmélet is, amely alapjául szolgálhatott volna a vallási jelenségek következetesen történelmi szemléletű interpretációjának. Ezen túlmenően azonban abban, hogy egészen más koncepciók fejlődtek ki, a döntő szerepet a vallásról alkotott korabeli nézetekben kifejezésre jutó sajátos társadalmi tapasztalatok játszották.

3. TÉVES MEGISMERÉS VAGY TUDATOS HAMISÍTÁS

A francia felvilágosodásra fölöttébb tipikus volt, hogy a vallási fogalmak és intézmények eredetét tudatos és szándékos csalásra irányuló tevékenységekben ke-

[17] Vö. *M. Skrzypek:* Euhemeryzm francuskiego Oswiecenia. „Euhemer" — Przegląd Religioznawczy, 1969. 3. szám, 93—94. old.

reste és találta meg. Euhémerosz „Hiera anagrafé" c. művének az a klasszikus részlete, amelyből minden nehézség nélkül levezethető az euherizmus azonosulása a csalási elmélettel, a következőképpen hangzik: „Zeusz a Panhai szigeten Zeusz Trüphiliosz néven szentélyt épített. Nagy tetteit hieroglifákkal aranyoszlopra írta fel... Ily módon azt parancsolta, hogy tisztelettel adózzanak neki minden országban, és utódainak példát mutatott az apoteózisra."[18]

A francia felvilágosodás radikális filozófiájában a csalás elmélete vagy ahogyan azt még másképpen nevezni szokták, a „becsapás-elmélet", jelentősen továbbfejlődött és sokkal bonyolultabb, változatosabb alakokat öltött magára, mint ugyanarról a tőről sarjadt reneszánsz korabeli elődei. Fő eszmei iránya már nem ahhoz a meggyőződéshez kapcsolódik, hogy maguk az uralkodók alkották a vallást azzal a parancsolattal, hogy természetfölötti lényekként tiszteljék őket, bár sok munkában találkozunk ilyen véleményekkel is. A XVIII. századbeli filozófiában azonban a „becsapás-elmélet"-nek nem ez a formája játssza a döntő szerepet. Úgy látszik, hogy ebben az egész eszmei áramlatban — anélkül, hogy kategorikus választóvonalat kívánnánk húzni — több olyan felfogást különböztethetünk meg, amelyek a csalás szerepét a vallás tudatos kialakításában sajátosan, a maguk módján fogják fel. Minthogy azonban ezek az álláspontok nagyon sokszor egymással összefonódva, ugyanazokban az írásokban kapnak hangot, ennek a felosztásnak szükségszerűen inkább rendszerező, mint történelmi jellege van.

1. A csalási elmélet egyik régebbi irányzata abban a meggyőződésben nyilvánult meg, hogy a vallás tulaj-

[18] Ugyanott, 105. old.

donképpeni megteremtői a régi törvényhozók voltak, akik ugyanakkor tudatában voltak misztifikáló szerepüknek is. Amikor megalkották a jogszabályokat, gondoskodniuk kellett egyúttal e jogszabályok betartásának hatékony biztosítékairól is. Ezt a biztosítékot annak a hitnek kellett nyújtania, hogy a jogszabályok alkotói vagy végrehajtóik nem emberek, hanem náluk összehasonlíthatatlanul tökéletesebb és hatalmasabb lények — istenek. Ez a vonal tehát az első ízben Kritiasz által kifejtett eszmék folytatója volt.

A vallás eredetének ez a felfogásmódja azonban — eszmei következményei szempontjából — nem egységes. Annak elismerése például, hogy a forrás itt egy olyan társadalmi szerződés, amelyet a törvényhozó akarata a közjó érdekében hajt végre, lehetővé teszi, hogy az általa létrehozott vallást ugyan hamis vallásnak fogjuk fel, de olyan hamisításnak, amelyet a közérdek által parancsolt magasabb rendű szükségesség nevében követtek el. Éppen ennek az álláspontnak volt a kifejeződése a mérsékeltebb beállítottságú felvilágosodás korabeli szerzők írásaiban kifejezésre jutó az a meggyőződés, hogy bár a vallás tudatos misztifikáció folytán alakult ki, mégis társadalmilag szükséges, mert a társadalmi rend és béke nélkülözhetetlen biztosítéka. Nem nehéz észrevennünk, hogy ebben a polgári gondolkodók bizonyos részének eszmei korlátai nyilvánultak meg már abban az időben is, amikor a polgárság még nem valósította meg a társadalom átalakításának programját. Előrevetítette már annak árnyékát, hogy a polgári rend részéről megvalósított új társadalmi struktúra — az általa támadott feudális rendszerhez hasonlóan — a tömegeket leigázó uralkodó kisebbségre támaszkodik majd, és hogy a vallási hiedelmek a társadalmi függőségeket

fenntartó eszközökként a továbbiak során is ellátják feladatukat.

A francia felvilágosodás filozófiájának radikálisabb irányzata, amely erősebben kötelezte el magát az eszmék harcában, és a hatalmat a zsarnoksággal, a törvényt pedig az uralkodó önkényes és önző akaratával azonosította, egészen más tartalommal töltötte meg azt a meggyőződését, hogy a vallás misztifikációik tudatában levő törvényhozók ügyes ötletének köszönheti eredetét. A vallás ebben a fényben partikuláris érdekek megvalósítását szolgáló, előre megfontolt szándékkal kialakított olyan eszköznek mutatkozott, amelynek célja a néptömegek alárendelése az uralkodó rétegek önös érdekeinek. Ennek az álláspontnak legteljesebb és legdrámaibb kifejeződése a francia felvilágosodás egész irodalmában *J. Meslier* (1664—1729) abbé „Testamentum"-a. Bár a szerző majdnem prófétai szenvedélyt tükröző megnyilatkozásaiban egyéb olyan elemekkel is találkozhatunk, amelyek tipikusak voltak a vallás eredetéről akkoriban alkotott koncepciók radikálisan materialista jellegére, mégis kétségtelen, hogy ebben a munkában a nép leigázását célzó tudatos hamisítás kerül az előtérbe. Az a végső következtetés, amelyet az etrépigny-i plébános hivőire örökségként hagyni kívánt így hangzik:

„Mindezek az érvek ... világosan bizonyítják tehát, hogy a világ összes vallásai ... csupán emberi kigondolások, hogy olyan tévedéseket, elképzeléseket, hamisságokat és csalásokat oltanak belénk és hitetnek el velünk, amelyeket hamisítók, csalók és képmutatók találtak ki, hogy az embereket rászedjék, vagy pedig aljas és ravasz politikusok, hogy ily módon pórázon vezethessék az embereket, és a maguk tetszése szerint járhassanak el az ostoba népekkel, amelyek vakon

és esztelenül elhiszik, hogy mindaz, amit nekik mondanak, az istentől ered. Ezek az aljas és ravasz politikusok úgy gondolják, hogy az emberek összességének befonása hiedelmekkel hasznos és szükséges, mert az embereknek nem szabad sok igaz dolgot ismerniük, viszont sok hamis dologban kell hinniük.

Tekintettel arra, hogy a mindennemű tévedések, illúziók és gazságok jelentik a forrását és okát a sok rossznak, valamint a számtalan visszaélésnek és hitványságnak a világon, tekintettel arra, hogy maga a zsarnokság, amelynek igája alatt annyi nép nyög ezen a földön, veszi magának azt a merészséget, hogy a vallás látszólag helyes, lényegében azonban hamis és gyalázatos leple alatt lépjen fel, teljesen helyesen állítottam, hogy a vallásnak és a politikai törvényeknek ez az egész zagyvaléka egyedül a törvénytelenség titka. Nem, kedves barátaim, ezek bizonyossággal csak a törvénytelenség titkait alkotják, sőt mi több a törvénytelenség alávaló titkait. Mindannyian, ahányan vagytok, ti és a hozzátok hasonlók, azokat egyedül a törvénytelenség titkainak ismerhetitek el. Az uralkodók ugyanis ezeknek az eszközöknek segítségével fonhatnak be titeket és tarthatnak gyalázatos rabszolgasorsban, hiábavaló és ostoba babonák iszonyú és elviselhetetlen jármában, azt a látszatot keltve, hogy boldogságban az istenhez akarnak titeket elvezetni. Ezeknek az eszközöknek köszönhetően gyaláznak meg, rabolnak ki, nyomnak el, semmisítenek meg titeket és zsarnokoskodnak fölöttetek ennek a világnak uralkodói és hatalmasai, mindezt azzal a látszattal, hogy kormányoznak benneteket és fenntartják a közrendet."[19]

[19] Testament du curier Meslier. Edition le Rouge et le Noir. Párizs 1939

Egyébként nemcsak J. Meslier és a hozzá hasonlóképpen materialista filozófusok fogadták el és hirdették a tudatos csalás elméletét. Ez az elmélet ugyanis a deista gondolkodók írásaiban is alapvető szerepet játszik. Ami egészen természetes is. Hiszen a radikális francia deisták viszonya az istenhez kizárólag megismerési viszony volt, és arra az állításra korlátozódott, hogy a kozmikus valóság működésének van valamilyen racionális elve. Kozmikus, nem pedig történeti vagy emberi valóságról volt itt szó, mert ez utóbbiakban inkább az önző szenvedélyek működését voltak hajlamosak látni. Az az állítás tehát, hogy létezik egy kozmikus teremtő, inkább az intellektuális, mint vallásos szükségletek kielégítését szolgálta, és minden nehézség nélkül lehetővé tette, hogy az összes vallási hiedelmeket és a kultusz mindennemű vallási formáját az emberi viselkedés olyan szférájának tekintsék, amelynek semmi köze sincs a világegyetem racionális, tehát isteni rendjéhez. Éppen ezért a deistákat nem akadályozta semmi sem a következetes materialistákkal való egyetértésben a tekintetben, hogy a vallás egyik forrása a csalás. Éppen Voltaire volt az, aki a csalásban látta az új vallások keletkezésének okát és azt a legfontosabb eszközt is, amelynek segítségével a vallásokat elterjesztették. Az angol deisták még az ésszel egyező hit korszakaként idealizálták az őskereszténységet. Voltaire viszont erre már a következőket írta: „Nem látok itt mást azoknak a leglaposabb csalásoknak szövedékénél, amelyekre a legalávalóbb söpredék vetemedett, amely egyedül tette magáévá a kereszténységet az első évszázadban. A hamisítók megszakíthatatlan sora volt ez. Gyártottak leveleket Jézus Krisztustól, Pilátustól, Senecától, továbbá apostoli konstitúciókat, Szibillától származó jóslatokat versekben,

több mint negyven evangéliumot, megírták Barabás történetét, Péter, Jakab, Máté és Márk liturgiáit stb. stb."[20] Mint ebből látható, Voltaire a hamisítást mint vallásteremtő tényezőt nem csupán a társadalom első szervezőinek és a törvényhozóknak a regék és mondák homályába vesző működésére vonatkoztatja, hanem e tényezőnek mindenekelőtt a későbbi vallási rendszerek, mint pl. a kereszténység kialakulása és elterjesztése terén tulajdonít alapvető jelentőséget.

Az a meggyőződés, hogy a vallási hiedelmek arra irányuló tudatos és cinikus csalás eredményei, hogy a tömegeket társadalmi rabságban tartsák, általánosan főként a francia forradalom idején terjedt el. Kialakulását elősegítette a katolikus klérus ellenforradalmi tevékenysége, ami — lerántva a leplet az egyházat a megdöntött monarchiához fűző nagyon szoros kötelékről — kihívta az egyház ellen a legradikálisabb plebejusi forradalmi erők szenvedélyét. A vallás csalásra való visszavezetése különösen élesen nyilvánult meg a francia forradalom kereszténységellenes mozgalma neves képviselőinek, J. R. Hébert-nek, A. P. G. Chaumette-nak, A. J. B. Clootsnak és J. Lequiniónak publicisztikai és politikai tevékenységében.[21] Lequinio szerint, akinek nézeteit erre az egész irányzatra jellemzőeknek tekinthetjük, „a vallás csupán politikai rabbláncés semmi más. Azért találták föl, hogy kormányozzák az embereket és uralkodjanak fölöttük. Ezen a láncon vezetik a köznépet és így érik el, hogy az létével

[20] *Voltaire:* Le dîner du comtie de Boulainvilliers. Voltaire: Oeuvres complètes. VI. köt. Párizs 1876. 723. old.

[21] Vö. ezzel a tárggyal kapcsolatban *M. Skrzypek:* Rewolucyjna dechrystianizacja Francji w latach 1793—1794., valamint *A. Nowicki:* Wyklady o krytyce religii. Varsó 1963. 90—97. old.

örömteli életet biztosítson néhány egyénnek"[22]; „a vallás emberi intézmény, amelyet néhány pimasz eszelt ki, hogy láncon vezethessen másokat, miközben gúnyt űz ostoba hiszékenységükből"[23]. Hasonlóképpen J. A. Naigeron is azt tartotta, hogy „a pap igazi istene saját érdeke"[24]. Ph. Fabre d'Eglantine, a republikánus naptár tervének kidolgozója viszont azt a meggyőződését, hogy a vallás a társadalom fölötti uralom tudatosan létrehozott eszköze, azzal az indoklással juttatta kifejezésre, hogy „a klérus, amelynek általános és végső célja az, hogy az emberi nemet saját magának rendelje alá és hatalmának láncaival kösse gúzsba, azzal, hogy megalapította a halottak kultuszát, belénk kívánta oltani az evilági élet és a jómód utálatát, hogy azután könnyebben tudjon ebből maga hasznot húzni"[25]. Ezeknek a nézeteknek a talaján került sor arra a forradalmi harcra a kereszténységgel, amely annak eltörlésére és helyette egy új kultusz, az Ész kultusza felállítására vezetett. Azt, hogy milyen légkörben ment mindez végbe, szemléletesen adja vissza az a részlet, amelyben F. A. Aulard a számos Ész-szentély egyikének megnyitását írja le: „A tömeg több mint két óra hosszat hordta a legkülönbözőbb irányokból a vallásos tárgyú könyveket, hogy azok a lángok martalékává váljanak. A tűz két napig és két éjszaka egyfolytában égett, mert oly bőség volt babonaságot tartalmazó

[22] *J. M. Lequinio:* Les préjuges détruits. Párizs 1792. 44. old., idézve *M. Skrzypek* nyomán: Ateisci Wielkiej Rewolucji Francuskiej, Joseph-Marie Lequinio (1755—1814). „Euhemer" — Przegląd Religioznawczy, Zeszyty Filozoficzne, 1965. 6. szám, 44. old. Vö. még *A. Nowicki:* Wypisy z historii krytyki religii. Varsó 1962. 206. old.

[23] *J. M. Lequinio:* Id. mű, 306. old., idézi *M. Skrzypek:* Id. mű, 45. old.

[24] Vö. *A. Nowicki:* Id. mű, 222. old.

[25] Ugyanott, 239. old.

könyvekben, és mert a papok hamisításai olyan durvák és nehezen elégethetők voltak."[26]

2. A hamisítási elmélet specifikus irányzatává fejlődött ki az idők folyamán a vallás eredetének hagyományos „ismeretelméleti" koncepciója is. Ez a felfogás a legkorábbi vallási fogalmak forrását az ősember elkerülhetetlen és akaratlan megismerési hibáiban vélte megtalálni, aki csak vallási kategóriák segítségével volt képes felfogni a körülötte lejátszódó események okait. Ilyenek a láthatatlan természetfölötti erők, amelyek a természetben látható következményeket váltanak ki és befolyásolják az emberi sorsokat. „Az isteneket a természet nem-ismerése szülte", ismétli meg a régi vallásfilozófusok gondolatát Holbach.[27] „A közönséges ember csodát, varázslatot lát a neki megmagyarázhatatlan, meglepő jelenségekben; természetfölöttinek nevezi az ilyen jelenségeket létrehozó okokat; ez egyszerűen azt jelenti, hogy szokatlanok számára, nem ismeri azokat, nem látott a természetben ilyen rendkívüli, meglepő eredményt létrehozó energiájú hajtóerőket."[28]

Egészen hasonló koncepciót fejtett ki N. Fréret is. Az ember az ő szemében mindenekelőtt ésszel megáldott, és mint ilyen, a világ szakadatlan megismerésére ítélt racionális lény. Az ember kénytelen megismerni, s éppen azért, mert racionális lény, bizonyos helyzetekben arra kényszerül, hogy irracionális képzeteket alakítson ki magának. Különösen akkor van ez így, amikor a teljes megismerés még elérhetetlen számára, amikor nem képes arra, hogy önmagának bevallja

[26] *F. A. Aulard:* Le culte de la Raison et le culte de l'Être Suprême. Párizs 1892. 168. old. Idézi: *M. Skrzypek:* Id. mű, 113. old.

[27] *P.-H. Holbach:* A természet rendszere. 266. old.

[28] Ugyanott, 254. old.

tudatlanságát. Ilyenkor látszólagos tudásra kell szert tennie. „Ily módon alkottunk hamis eszméket és jutottunk el ... képtelen balhitekhez ... Amikor pedig arra volt szükség, hogy megmagyarázzuk a világmindenség felépítését és kezdetét, kigondoltuk magunknak az isteneket."

Ugyanakkor azonban a megismerési hibáról felállított hipotézis segítségével — amely szerint ez a hiba az ősember tudatlanságának természetes következménye — egyedül azt lehetne megmagyarázni, hogyan alakultak ki a természetfölötti elemek a tudat korai fejlődési szakaszaiban. Nehezebb volna viszont már okát adni létezésüknek a fejlettebb kultúrákban, valamint annak is, hogyan alakultak át a primitív fogalmak a vallási hiedelmek bizonyos szisztematikus és dogmatikus rendszereivé. És éppen itt nyújtott segítséget az a módosított csalási elmélet, amely szerint éppen a csalás alakította át a spontán módon létrejött képzeteket valódi vallássá. Nevezetesen, az ősi, ösztönszerű tudást — mind a vallásos hiedelmekben foglalt hamis tudást, mind pedig azt a fejlettebb tudást, amelyet bizonyos jobb képességű egyének fokozatosan kezdtek kifejleszteni — a ravaszabbak egy csoportja előre megfontolt szándékkal arra használta ki, hogy társadalmi befolyásra tegyen szert. Ennek a rétegnek a tagjai e tudás útján törekedtek arra, hogy alárendeljék maguknak a tudatlan köznépet és személyes előnyökre tegyenek szert. „A népek első tanítói és az ő tekintélyüket öröklő emberek csak mondákban, rejtvényekben, allegóriákban fejezték ki magukat és fenntartották maguknak a jogot ezek megmagyarázására. Szükség volt erre a titokzatosságra, mind saját tudatlanságuk leplezése, mind befolyásuk megőrzése végett... Magyarázataikat mindig az érdek

diktálta, vagy csaláson alapultak, vagy a lázas képzelet szülte őket."[29]

Az a szerző, aki ezt a koncepciót a legteljesebben kibontotta, mindazonáltal nem Holbach, hanem Condorcet volt. Ő ugyanis az, aki azt, ami Holbachnál még csak egy gondolati szál, önálló és teljes valláselméletté alakítja át.

Ez a sajátos valláselmélet Condorcet filozófiájában egyik eleme egész történetfilozófiai koncepciójának. Vezéreszméje — amely egyébként betetőzését jelenti a francia felvilágosodás filozófiai alapirányzatainak — a történelmi haladás korlátlan kilátásaiba vetett hit. Az emberiség történelmi fejlődésének és az ennek alapján kialakuló politikai és termelési gyakorlatnak alapvető oka szerinte az emberi megismerés fejlődése. A társadalom története ily módon az emberi elme, a gondolkodás történetévé válik. Ha ugyanis a gondolat fejlődése a döntő történelemalkotó erő, az emberiség történelmi haladásának alkotója, akkor e folyamat megvalósulása szemszögéből a fő akadályt Condorcetnek szükségszerűen a megismerési hibában, különösen pedig abban a hibában kellett látnia, amely a kulturális hagyományban rögződve egész társadalmi csoportok és egész nemzedékek által osztott balhitté válik. Így azután az emberiség egész történelme nem más számára, mint az emberi elmének az előítéletekkel, a balhittel folytatott küzdelmének története. Condorcet természetesen nemcsak a vallásos balhitekre gondol, mégis ezeknek szenteli a legfőbb figyelmet, és kísérletet tesz annak bemutatására, hogyan alakultak át a kezdeti, felszínes és hibákkal teli ismeretek idővel társadalmilag elfogadott rendszerré. És éppen itt tér vissza a csalás

[29] Ugyanott, 273. old.

elmélete. A vallás létrejöttének legfőbb oka ugyanis állítólag az, hogy már a társadalmi fejlődés nemzetségi szakaszában elkülönült azoknak az embereknek a rétege, akik képesek voltak behatolni a természet bizonyos titkaiba, és így fölényre tettek szert a többi ember fölött. Ezt a fölényüket azután arra használták ki, hogy rákényszerítsék másokra tekintélyüket. Így keletkezett az első társadalmi tagozódás, nevezetesen a társadalom kettéválása csalókra és megcsaltakra. Ez volt egyúttal a papi rend fellépésének kezdete is. Ennek a differenciálódásnak a gyökerei — Condorcet egész történelemfilozófiai koncepciójának megfelelően — az emberek szellemi képességei között fennálló különbségekben találhatók meg: „Az emberi képességekben, amilyenek azok a társadalmi élet első időszakaiban voltak, megtaláljuk mind az első ostobák hiszékenységének, mindpedig az első csalók szemérmetlen ügyeskedésének okát."[30]

A Condorcet által megkülönböztetett következő történelmi korban, amikor az ember áttért a pásztorkodásról a földművelésre, a társadalmi és politikai egyenlőtlenség még jobban elmélyül, és ezzel együtt fokozódik a magántulajdon jelentősége. Mindez új ösztönzéseket jelent a papi rend számára. Ezzel összefüggésben „tökéletesedik az emberek félrevezetésének művészete, melynek célja kifosztásuk és az, hogy alaptalan félelmeket és hiú reményeket keltve bennük, jogtalan hatalmat bitoroljanak elméjük fölött"[31]. Ennek következményeképpen kialakulnak a vallási hiedelmek szervezett rendszerei, a természetfölötti erők fogalmai érzékletesebb alakot kapnak, a papi rend

[30] *A. Condorcet:* Esquisse d' un tableau historique des progrès de l'esprit humaine, Éditions Sociales. Párizs 1966. 91. old.

[31] Ugyanott, 95. old.

pedig — kihasználva orvosi és csillagászati ismereteit — fokozza politikai befolyását és szellemi uralmát. És bár — ismeri el Condorcet — a papok kezdetben valóban fejlesztették a tudás bizonyos területeit, az ez irányú haladás nem állt egészben véve szándékukban. Az új ismeretek elsajátítása kizárólagosan uralmuk tartósítását volt hivatva szolgálni: „Az igazságot csak azért keresték, hogy terjesszék a téveszméket."[32]

Az a mód, ahogyan a papi rend tudását politikai befolyásának kifejtésére használta fel, Condorcet szerint kétféle volt. Először — a megszerzett gyakorlati ismeretek és jártasságok lehetővé tettek bizonyos ügyes csalásokat azzal a céllal, hogy a tömegekbe berögződjék az a meggyőződés, miszerint a papi rend titokzatos erőkkel rendelkezik. Másodszor — és tulajdonképpen ez az, amire Condorcet a fő súlyt helyezi — a megszentelt csalás alapvető módszere állítólag abban állt, hogy a papok egyrészt gondosan elrejtették mindenki elől az általuk felismert természeti törvényeket, amelyek így a papi rend foglalkozási titkát alkották, másrészt pedig abban, hogy hamis ismereteket tanítottak, tehát nem azt, ami megfelelt a valóságnak, hanem csak azt, ami önmaguk számára hasznos volt. Így azután az a tudás, amelynek tényleges és a papok által ismert tárgyát a természeti jelenségek alkották abban a változatban, amelyben azt a népnek átadták, hogy higgyen benne, mindig tartalmazott „valami természetfölöttit, kenetteljeset és mennyeit"[33].

Különösen jó alkalmat nyújtott a papok számára a csalás technikájának felhasználásához, Condorcet

[32] Ugyanott, 111. old.
[33] Ugyanott, 112. old.

szerint, a nyelvnek és tulajdonságainak fejlődése. Az ősi nyelv ugyanis állítólag képszerű és metaforikus nyelv volt. A tulajdonképpeni jelentéstartalmakat a kijelentések átvitt formái rejtve hordozták. Idővel azonban az allegórikus fogalmak valódi tartalmai elmosódtak a köztudatban, és egyedül a papi rend nyelvében maradtak fenn. A papok ezeket a fogalmakat töltötték meg igazi tudásukkal, különösen pedig a meteorológiai és csillagászati ismereteiket kifejező tárgyi és metafizikai elemekkel. Condorcet itt egészen határozottan annak a felvilágosodás korában elég általános felfogásnak a folytatója, amely szerint a papi rend az ősi társadalom régi bölcseinek csoportjából fejlődött ki. Ezzel összefüggésben hajlamos annak elismerésére is, hogy ez a rend még a racionális elméleti koncepciók bizonyos egységes rendszerével is rendelkezett. Egyébként még ennél is tovább megy, mert a papok tudományának ezt az állítólagos rendszerét a mechanisztikus materializmus stílusában interpretálja. Azt írja ugyanis, hogy a papok ezen ősi elmélete szerint a világmindenség öröktől fogva egységes egészt alkot, és hogy a benne végbemenő folyamatok csak ennek az egésznek módosulásai. A papok a mennyboltozaton „csak mérhetetlen pusztaságokon elszórt csillagképeket, többé-kevésbé bonyolult mozgásokat leíró bolygókat, valamint olyan tisztán fizikai jelenségeket észleltek, amelyek ezeknek a különböző égitesteknek helyzetéből eredtek"[34]. Ugyanazok a nyelvi struktúrák tehát, amelyek a fogalom allegórikus tartalmát ismerő és alkalmazó papok számára racionális ismereteket jelentettek a világról, a nép tudatában egészen más funkciót töltöttek be. A metaforikus

[34] Ugyanott, 113. old.

nyelv helyes megértésének lehetőségétől megfosztott tömegek ezeket a kifejezéseket szó szerint értelmezték, s így azok valami egészen mást jelentettek számukra. A papok elbeszéléseit a nép tehát nem úgy fogta fel, mintha azok a természet törvényeiről szólnának, hanem olyan történetekként, amelyekben titokzatos és természetfölötti lényekről van szó, ami végül is — mint ahogyan Condorcet írja — alapja lett „a legképtelenebb vallásoknak, a népet elbódították mindenféle téveszmével, alávetették értelmetlen szertartásoknak, valamint a leggyalázatosabb és legbarbárabb cselekedetekre nevelték rá"[35]. Condorcet mindehhez még azt fűzi hozzá, hogy „ilyen majdnem az összes ismert vallás eredete; ezeket azután később kitalálóiknak és hivőiknek képmutatása vagy különcködése újabb mesékkel tetézte"[36].

Ezzel azonban még nincs vége a dolgoknak. Idővel annak a fegyvernek, amelyet a papok a nép érdekeivel szemben alkalmaztak, ellenük kellett fordulnia. Amikor már megteremtették szellemi és politikai uralmuk hatékony eszközét — a vallási hiedelmeket —, nem voltak többé érdekeltek a tudomány továbbfejlesztésében, hiszen nem ez volt a fő céljuk. Végezetül tehát maguk a papok is elfelejtették a vallási fogalmak allegórikus jelentését, elvesztették az azokban valaha elrejtett tárgyi ismereteket, és így végső soron maguk is saját csalódásuk áldozatává váltak.

[35] Ugyanott,
[36] Ugyanott.

4. DESCHAMPS — AZ ELSŐ KÍSÉRLET A VALLÁS DIALEKTIKUS FELFOGÁSÁRA

A francia felvilágosodás mindazonáltal adott a világnak egy olyan rendszert is, amely a felvilágosodás korabeli valláselméletekben jelentkező leegyszerűsítések meghaladására törekedett. Ez a rendszer előremutat a vallással foglalkozó elmélet olyan irányú fejlődésére, amely majd csak a poszthegeliánus filozófia legradikálisabb eszmeáramlatában, Németországban bontakozott ki. Ez a próbálkozás Deschamps nevéhez fűződik.

Egész filozófiai elméletének kimerítő bemutatására itt nincs módunk. Bizonyos dolgokat mégis előre kell bocsátanunk, mert éppen ezekből bontakoznak ki a vallásról és az emberiség társadalmi fejlődésének a vallással való összefüggéseiről kialakított azon nézetek, amelyek a felvilágosodás korában teljesen újdonságnak számítanak. *Deschamps*-nak (1716—1774), a Montrey—Ballay-i bencés kolostor szerzetesének koncepciói sok tekintetben annak a filozofálási stílusnak tagadását jelentik, amelyet a XVIII. századbeli francia filozófiára általában jellemzőnek tartanak. Kortársai a tollforgatás kifinomult mesterei voltak, ő viszont irodalmi szempontból egészen sikerületlen, bárdolatlan és nehézkes értekezéseket ír. A filozófusok iróniával és szellemük sziporkázásával harcolnak. Deschamps viszont prófétai küldetéstudattal lép a porondra. Az abszolút és végső igazságot hirdeti, azt az igazságot, amelynek győznie kell, mert a világmindenség egyetemes akaratának kifejezője. Harcol a metafizikáért olyan emberekkel, akiknek szemében már a metafizikával foglalkozás puszta gyanúja is becsületsértő gyalázkodás volt. A felvilágosodás korának empiriz-

musával azt a nézetet állítja szembe, hogy az érzéki tapasztalat nem ragadja meg a valóság lényegét. A nominalizmus elvetésére és helyette annak a meggyőződésnek elfogadására hív fel, hogy az általános fogalmak, az univerzáliák önálló létezők. Elkeseredetten száll szembe Holbach ateizmusával, mert elméleti munkásságát ismeretelméleti szempontból hamisnak és a társadalom szempontjából pedig károsnak tartja. Ugyanakkor Deschamps egyáltalában nem nevezhető a felvilágosodással szembenálló teista reakció képviselőjének. Elmélete tiltakozás a felvilágosodás korabeli materializmus és ateizmus egyoldalúsága ellen, mégpedig tiltakozás — ahogyan maga írja — „egy egészen másfajta ateizmus" nevében, amely az ontológiai konstrukciók ellenére, amelyekbe belebonyolódott, a legmélyebben ragadta meg a vallás kapcsolatát a társadalmi élet történetileg változó formáival.

A vallásról Deschamps írásaiban kifejezésre jutó nézetek Condorcet-hoz hasonlóan szintén közvetlenül összefüggnek a szerzőjük egész gondolkodását központilag uraló és az általános emberi haladás feltevésére épülő történetfilozófiai koncepcióval. Ez azonban különös haladáselmélet. A háromszakaszos fejlődés, amelynek végső célja az emberek általános boldogsága, más és más jellegű emberi kapcsolatokkal meghatározott sajátos társadalmi struktúrákat alakít ugyan ki, a haladás a valóságban azonban az emberiség erkölcsi tökéletesedésének szférájában megy végbe. Az ennek végső eredményeként jelentkező teljes társadalmi egyenlőség — Deschamps szerint — egy olyan, ugyancsak abszolút erkölcsi egységnek következménye lesz, amely kiegyenlíti az emberek minden partikuláris törekvését. Kifejezetten olyan idealista történetfilozófiai elmélettel van itt tehát dolgunk, amely osztja korának azt a

hiedelmét, hogy a történeti haladás forrása a szellemi fejlődés. Az azonban, hogy Deschamps a haladás így felfogott eszméjét az emberek abszolút egységének és egyenlőségének koncepciójával kapcsolja össze, őt nem egyszer olyan következtetések levonására készteti, amelyek elég gyakoriak az utópikus kommunizmus korai formáinak képviselőinél, akik közé egyébként ő maga is tartozik. Nevezetesen: elveti mindazokat a civilizációs fejlődés által kialakított eszközöket, amelyek a társadalmat differenciálják, és azt hirdeti, hogy az általános boldogság jövőbeni állapotának alapja a kulturális primitivizmus. Ha tehát a magunk részéről a társadalmi fejlődés ismérveként az emberi szükségletek egyre nagyobb fokú bonyolultságát és gazdagodását, valamint azt fogadnók el, hogy e szükségletek az anyagi és a szellemi kultúra mind változatosabb termékei által elégíthetők ki, meg kellene állapítanunk, hogy Deschamps nézetei — mivel kétségbe vonja az emberi civilizáció fejlődésének alapvető elemeit —, inkább a rousseau-i látomáshoz állnak közel, mint a társadalmi haladásnak a felvilágosodás korára olyannyira jellemző, és éppen Condorcet által legteljesebben kifejtett elméletéhez.

Deschamps koncepciója azonban nem az igazi primitivizmus elmélete. Nem az elvesztett „természetes állapot" felújítására hív fel, mint ahogyan azt a klaszszikus primitivisták tették. Az a jövő, amelyért prófétai ihlettel és szenvedéllyel harcol, egy teljesen újszerű jövő, amelyhez fogható az emberiség múltjában még soha sem volt. Ez a jövő nem visszatérés valamihez, hanem szükségszerű eredménye a fejlődésnek, amelynek során egyébként óhatatlanul meg kellett születniük a társadalom eddigi megszerveződési formáinak is. Deschamps itt kifejezetten túllép a fel-

világosodás történetfilozófiája szabta határokon, és leginkább a hegeli — és a poszthegeliánus — történelemszemlélethez közeledik. Az, ami az emberiség történetében a francia gondolkodók többségének szemében az ember mint észlény természetével össze nem egyezetethető, véletlen rossz, az emberi tudatlanságnak, önzésnek, és csalásnak irracionális következménye, Deschamps számára racionális és szükségszerű annyiban, hogy egy természetes történelmi folyamatnak valamennyi jellemző vonásában determinált stádiumát jelenti, és egyúttal olyan előfeltételt is, amely lehetővé teszi az áttérést a következő, már tökéletes és harmóniával teli korra.

Deschamps szerint az emberiség fejlődésének három nagy korszaka van, amelyek közül mindegyik nem annyira folytatása az előzőnek, mint inkább lényeges vonásainak tagadása.

A társadalom kialakulását megelőző és még félig állati szinten álló első korszak az „egység nélküli szétválasztottság" állapota, amelyben még nincsenek semmiféle sajátosan emberi kapcsolatok az egyes személyek között. Az áttérést a társadalmasult állapotra (état social) — és itt Deschamps úgy látszik, áttöri az idealista történetfilozófiai hagyományt — az váltja ki, hogy az ember megtanulja helyesen használni kezét, ami lehetővé teszi számára a szerszámok használatát („Önmagában véve már a bot használata is elegendő volt ahhoz, hogy a vadság állapotából társadalmi állapotra térjünk át"[37]).

Az „egység keretei közötti szélsőséges szétválasztottság" állapotának, vagy ahogyan azt Deschamps

[37] *L.—M. Deschamps:* Le vrai systéme on le mot de l'enigme métaphysique et morale. Genf 1963. 102. old.

gyakrabban nevezi, a „törvények uralta állapotnak" (état de lois) jellemző vonása a magántulajdon és az erkölcsi egyenlőtlenség kialakulása. Ez a kettő minden társadalmi rossz forrása, és ezek teszik szükségessé a törvényeket. A törvények célja viszont e korszak lényegének, nevezetesen az erősebbek uralmának tartósítása a gyengébbek fölött. A törvények uralma tehát a szolgaság és a zsarnokság állapota. Egyedüli szervezési elve a brutális túlerő. Ez a helyzet oda vezet, hogy a társadalom egysége csak látszólagos, belsőleg viszont ellentmondásos egység, a szolgának és urának — az önkényuralkodónak és az erővel engedelmességre szorított alattvalóknak egysége. Míg a vadság állapota — Deschamps szerint — az emberiség történetének feltételezett kiindulási állapota, addig a törvények uralta állapot kiterjed az emberiség történelmileg ismert egész múltjára, ideértve saját korát is. Magasabbrendűsége az előző korszakkal szemben abban áll, hogy csak ez a korszak teszi lehetővé az áttérést a már a jövő szférájába tartozó következő korszakra. Ez a hozzánk egyre jobban közeledő korszak az az állapot, amelyet Deschamps az erkölcsi természeti törvény és erkölcs állapotának (état de moeurs), avagy „a szétválasztottság nélküli egység" (état d'union sans désunion) állapotának nevez. Ennek a teljes közösség, egyenlőség és egyetemes boldogság korszakának részletesebb jellemzésére, mert a vallás Deschamps nézete szerint egyedül és kizárólag a törvények uralta állapot terméke és jellemző vonása, úgyhogy ennek az állapotnak a megszűnése egyúttal a vallás végét is jelenti.

Már szóltunk arról, hogy Deschamps kategorikusan támadja az addigi ateizmust, amelynek szemében Holbach a tipikus képviselője. Ebben az ateizmusban olyan

káros és destruktív erőt lát, amely pusztán lerombolja azokat az elveket, amelyeken a társadalom felépül, viszont semmit sem állít helyükbe. Így tehát Deschamps számára a felvilágosodás korabeli ateizmus veszélyes jelenség. Rosszra vezethet, amennyiben elszabadítja az önző emberi szenvedélyeket anélkül, hogy bármi jót is tudna biztosítani az embereknek.

Az addigi ateizmust Deschamps azonban ugyancsak az ateizmusnak, de egy különleges ateizmusnak hadállásaiból bírálja. „Ateizmusuk — írja a »filozófusok« nézeteiről — elhallgatni kényszerül, amikor egy másik, igazán felvilágosodott ateizmus kimutatja, hogy a mai ateisták nem képesek teljesíteni azokat a feltételeket, amelyeket tőlük kívánok és amelyek feljogosítanák őket a lázadásra. Ebben az esetben ugyanis belátnák, hogy mindaddig, amíg hiányzott az ilyen (felvilágosodott) ateizmus, feltétlenül szükség volt az isteni törvényekre, mert csak ezeken a törvényeken keresztül juthattunk el ehhez az ateizmushoz, és mert az igazságnak még az árnyéka sem volna a tudománytalan és elvtelen ateizmusnak oldalán, minthogy az isteni törvényeket meg akarta semmisíteni és azok helyébe akar lépni." Csak ez az új ateizmus volna teljesen mentes az addigi ateizmus káros következményeitől: „A felvilágosodott ateizmus nemcsak hogy nem veszélyes, hanem éppen ellenkezőleg — az emberek nem kívánhatnak maguknak semmit, ami rájuk nézve előnyösebb volna."

De miben is áll ez a Deschamps által hirdetett új ateizmus? A legáltalánosabb formában azt mondhatnók, hogy sajátos jellege főképpen egy más valláselméletben nyilvánul meg, nevezetesen a vallás történelmi eredetének, társadalmi indokoltságának más értékelésében és — mindenekelőtt — egy teljesen újszerű, a felvilágosodás korának elméleti keretei között már el nem helyez-

hető valláskritikában, a vallás leküzdését lehetővé tevő feltételek új koncepciójában.

Deschamps vallásfilozófiájának alaptétele az, hogy a vallás a törvények uralmának szükségszerű terméke. Az embernek, mielőtt vallásos lénnyé válhatott volna, mielőtt kialakíthatta volna magának egy olyan egyetemes hit fogalmát, amelynek jellemzője a jóság és az igazságosság, először a rosszat és a szenvedést, a sérelmeket és az igazságtalanságot kellett megtapasztalnia. Az isten fogalma Deschamps szerint nem más, mint magának a létnek, annak a tiszta egzisztenciának elvont fogalma, amelyet elszakítottak az egész világmindenséget alkotó, és benne rejlő reális tárgyaktól. Ezt az eszmét azután a törvények uralma által kialakított emberi tulajdonságokkal ruházták fel. Nem egyéb a természetnél, mint az egyedileg létező testek sokaságán túl levő egyedül értelmileg megragadható totalitásnál. Annak a valóságnak a bonyolult és ellentmondásos jellege, amely egyszerre egység és sokaság, amely sokaságként érzéki valóság, egységként viszont érzékfölötti, amely egyszerre fizikai és metafizikai szubsztancia — „Minden és Egész" (Deschamps saját terminológiája szerint: Tout et le tout) —, az oka az emberek között uralkodó általános balhitnek, mintha léteznék bizonyos, a természettől különböző, egyedi és egyúttal érzékfölötti lényeg. Az isten fogalmának ontológiai tartalma ezek szerint azonos az anyagi valóságnak a létezés és a levés, az egyes és az általános, dialektikus egységként felfogott fogalmával. Úgy tűnik, hogy ebben a XVIII. századbeli felvilágosodás filozófiájának egyszerűségétől és egyszerűsítéseitől távoleső materialista koncepcióban és terminológiában egy egészen más materializmusnak, nevezetesen Spinoza materializmusának elméleti öröksége is felfedezhető.

Az istenfogalom deschamps-i elemzésében, amely az-

zal a megállapítással zárul, hogy „az egyetemes lét és a teológiai isten..., egy és ugyanaz a lét"[38], az isteneszmének csak ontológiai elemei nyilvánulnak meg, amelyek a lét valóságos szerkezetének megismerési nehézségeiből adódtak. Ugyanakkor azonban a tényleges vallásos életben ez az eszme nem ontológiai tartalma folytán hat. Isten fogalmát ugyanis idővel emberi tulajdonságokkal és a törvények uralma által kialakított attributumokkal ruházták fel.

Deschamps nézete szerint már a társadalom megszerveződésének legegyszerűbb formái is egy olyan, büntetni és jutalmazni képes legfelsőbb lény képzetének megszületésére vezetnek, amelyekben esetleg még nincs írott törvény és hatalom. Az a látszólagos egység, amilyenként a „törvények uralta állapot" megjelenik, azzal, hogy az emberek között különbségeket tesz a birtoklást tekintve és ennek nyomán erkölcsi szempontból is, egyenesen szükségszerűvé teszi, hogy erkölcsi fékek, gátlások érvényesüljenek. Az átélt társadalmi rossz az ember erkölcsi süllyedésére vezet, és így szükségessé teszi a társadalom életében már létező szankcióknál kegyetlenebb, szigorúbb szankciók bevezetését, mert hiszen a korábbiak hatásukat vesztették egy olyan világban, amelyben már nem létezik a természetadta erkölcsi érzés. Ugyanakkor az isten fogalmában szublimálódik az emberek elvesztett tökéletessége is, aminek következtében azután az istenfogalom lesz az erkölcs egyedüli, most már az emberen kívülálló elve, és ezzel együtt a legfőbb bíró és a törvények végrehajtója.

Az így felfogott vallás a törvények uralta állapot elválaszthatatlan eleme. Ebben az állapotban két vonatkozásban is szükségszerű. Először is azért, mert a tör-

[38] Ugyanott, 93. old.

vények uralmának terméke. Az emberek társadalmi egyenlőtlenségének szükségszerűen létre kell hoznia. Másodszor azért, mert fennmaradásának feltétele. A törvények uralma a vallásban találja meg igazolását és erkölcsi szankcióját. Csak a vallásnak köszönhetően maradhat fenn tartósan az eddigi társadalmi szerkezet, mert éppen a vallás a kötőanyaga ennek „az egység keretei közötti szélsőséges megosztottság" (l'extrème désunion dans l'union) állapotának.

Minthogy a törvények uralma Deschamps szerint társadalmi rossz, és fő törekvése az, hogy véget vessen ennek a rossznak, úgy tűnhetnék, hogy a korabeli filozófusok többségéhez hasonlóan a vallás megszüntetésében neki is az ember felszabadításának szükségszerű feltételét kellene látnia, és neki is a vallás ellen viselt harcot kellene programja alapvető posztulátumává tennie. Ez azonban nem így van, mert Deschamps a vallásban a korábban létező társadalmi rossz következményét, nem pedig annak okát látja. És éppen ez a meggyőződése teszi számára lehetővé, hogy a továbbiakban számos olyan állítást fogalmazzon meg, amelyek jóval közelebb állnak a marxista valláselmélet bizonyos eszméihez, mint a francia felvilágosodás többi képviselőjének nézetei.

Deschamps azért helyezkedik szembe a hagyományos ateizmussal, mert azt a vallással szemben hatástalannak, fegyvertelennek tartja. Ez az ateizmus figyelmének középpontjába a vallás elleni harcot helyezi, viszont nem vitatja a vallást kialakító és azt nélkülözni nem tudó társadalmi viszonyok alapját. Mindaddig, amíg a társadalomban a túlerő érvényesül, mindaddig léteznie kell a vallásnak is. „A vallás nem semmisíthető meg bármilyen uralom megsemmisítése nélkül, anélkül, hogy a tör-

vények uralta állapotról át ne térnénk az erkölcsök állapotára."[39]

Ilyen körülmények között még a vallás ellen vezetett leglármásabb szóharc is csak kevéssé árthat a vallásnak. Nem azt támadja ugyanis, ami annak tényleges, társadalmi pillére, hanem egyedül egy bonyolultabb jelenség megnyilvánulásainak szférájára korlátozódik. Deschamps a hagyományos ateizmus meddőségét jellemezve így írt: „Arról van tehát szó, hogy a vallással szembeni harcban más eszközökre van szükség, mint amilyeneket filozófiánk alkalmaz, és hogy minden a vallás lényegének megtámadásától függ, nem pedig attól, hogy apró kifogásokat hozunk fel ellene."[40] Mindazok a kifogások tehát, amelyeket a vallásnak, különösen pedig a kereszténységnek Voltaire, Hobbes és kortársaik vetettek szemére, továbbá annak elismerése is, hogy a vallás csalók műve, az ősemberek tudatlanságának hagyatéka, babonaságok képtelen gyűjteménye stb., nos Deschamps szemében mindez csak „apró kifogásokat" jelent ahhoz képest, amit ő ismert fel, nevezetesen, hogy a vallás az emberségüktől megfosztott emberek társadalmának természetes velejárója, és kizárólag azzal küzdhető le, hogy megszüntetjük az emberek közötti társadalmi és erkölcsi különbségeket, vagyis hogy megteremtjük az eszményi társadalmat. „A vallás tartható hazugságnak, balhitnek, visszaélésnek, mindaz azonban, ami látszólag oly nagy erőt kölcsönöz az ellene fellépő íróknak, a vallás létével szemben erőtlen. De mindezek a tulajdonságok, mondhatja nekem valaki, a vallás természetéhez tartoznak; egyetértek ezzel, én magam sem tartom a vallást másnak. mint káros szörnyűségnek és képtelenségek

[39] Ugyanott, 136. old.
[40] Ugyanott, 104. old.

halmazának. Miért olyan ártalmas azonban, ha nem az emberi törvények állapota miatt? Ha viszont ártalmassága szükségszerűen elválaszthatatlan ettől az állapottól, ami kétségtelen, akkor hogyan semmisíthető meg ennek az állapotnak érintetlenül hagyása mellett? Hogyan vádoljuk a vallást, ahelyett, hogy azt az állapotot mondanók ki vétkesnek, amely azt és károsságát szülte? Vajon nem emlékeztet-e ez arra a ... kutyára, amely a pálcát harapja meg, nem pedig azt a kezet, amely őt a pálcával veri?"[41]

Ez a koncepció, amely a vallási jelenségeket már közvetlenül — igaz, hogy még intuitív módon — a társadalom életének feltételeivel kapcsolja össze, lehetővé teszi Deschamps-nak, hogy még egy fontos kifogással éljen a hagyományos ateizmussal szemben. Ezt az ateizmust, minthogy az — szerinte — nem veszi fel a harcot az embert emberi mivoltától megfosztó társadalmi differenciálódással, minthogy nem törekszik a magántulajdon megszüntetésére, vagyis fenntartja mindazokat a tényezőket, amelyek a vallás kialakulására vezetnek, egyedül az uralkodó rétegek fogadhatják el, mivel az kizárólag az ő előnyüket szolgálja. Ugyanakkor azonban ezeknek a rétegeknek, amelyek maguk is hódolnak az ateizmusnak, szükségszerűen érdekelteknek kell lenniük abban, hogy a vallás a néptömegek között tovább éljen, mert hiszen éppen a vallás a társadalmi egyenlőtlenség fenntartásának legjobb biztosítéka. Deschamps szerint Holbach „A természet rendszeré"-ben „... ateistát csinál mindenkiből, akiből csak lehetséges; ennek következtében azonban ezek annál jobban hajlamosak lesznek nemcsak a vallás, hanem bizonyos fokig a balhitek és a fanatizmus fenntartására is. A népek leigázottsága

[41] Ugyanott, 106. old.

ugyanis attól függ, hogy a hit gúzsba köti-e őket... Mindez nem kerülhette volna el a szerző figyelmét, ha kevésbé merült volna el saját ateizmusába, viszont tekintettel lett volna a politikára."[42]

Azt, hogy a felvilágosodás korabeli ateizmusnak Deschamps részéről kimutatott eszmei következményei nagymértékben indokoltak voltak, az a járványszerű gyorsasággal terjedő — és még a francia felvilágosodásnak a vallás esküdt ellenségeiként ismert, olyan élenjáró képviselői, mint Voltaire és Holbach által is osztott — meggyőződés igazolta, hogy a vallásos hitre a néptömegeknek szükségük van, és hogy az ateizmus egyedül a művelt rétegek, tehát a valóságban a tulajdonos osztályok intellektuális fényűzése lehet.

Deschamps-nak a vallásról alkotott elmélete minden bizonnyal a felvilágosodás korabeli francia valláselméletek legkiemelkedőbb eredménye. Radikalizmusa abban áll, hogy a többi korabeli szerzőnél sokkal mélyebben ragadják meg a vallás összefüggését a társadalom életével, továbbá annak felismerésében is, hogy a vallással való leszámolás nélkülözhetetlen előfeltétele a vallási szükségletek kialakulását elősegítő társadalmi különbségek megszüntetése. És éppen ebből a szempontból tekinthető Deschamps elmélete sokkal inkább a marxi és engelsi nézetek előfutárának, mint akár Meslier elmélete vagy Holbach nézetei. Ugyanakkor azonban nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy ez az analógia nem túlságosan messzemenő, hiszen Deschamps vallás-koncepciójának elméleti háttere egy idealista történet-filozófiai konstrukció és az utópikus, egyszerűsítő kommunizmus eszményei. Azt, hogy gondolatai még mennyire a felvilágosodás keretei között mozogtak, az a

[42] Ugyanott, 137. old.

megdönthetetlen hite bizonyítja, miszerint az ,,erkölcsi állapot'' kommunista társadalmának elérése, és ami ezzel együtt jár, a vallás legyőzése és a ,,felvilágosodott ateizmus'' győzelme abban a pillanatban következik be, amikor az ,,igazi rendszer'' új eszméi utat törnek maguknak a képzett rétegek gondolkodásához, és ezek a rétegek ültetik át azt a valóságba.

III. A KLASSZIKUS NÉMET FILOZÓFIA VALLÁSELMÉLETEI

1. A NÉMET FELVILÁGOSODÁS VALLÁSFILOZÓFIÁJA

A marxista valláselmélet közvetlen alapja a német filozófia fejlődése a XVIII. század utolsó éveiben és a XIX. század első negyedében. Ezért a marxista valláselmélet eredetének problémája szempontjából különösen nagy jelentőségűek a klasszikus német filozófia által kialakított nézetek. Ez nem korlátozódik azonban csak arra, hogy ezek a korábban született nézetek alakították ki azt az intellektuális és eszmei közeget, amelyből azután kiemelkedett a marxista koncepció. Bár a marxizmus alkotóinak valláselmélete kétségkívül nemcsak a német hagyományok folytatása, hanem kapcsolódik a francia felvilágosodás filozófiájának egyes elemeihez is, kialakulásában mégis különös szerepet kell tulajdonítanunk a német elméleti indíttatásoknak.

A klasszikus német filozófia — mind az angol, mind pedig a francia felvilágosodás filozófiájától eltérően — jóval differenciáltabb jelenség, mégpedig nemcsak eszmei szempontból, hanem az általa kialakított rendszerek elméleti változatosságának szemszögéből is. Ez az oka annak is, hogy a német filozófusok vallással kapcsolatos nézetei nagyon különböző elméleti kontextusokban nyilvánulnak meg. Különböző premisszákból következnek

és teljesen eltérő emberképhez és világfelfogáshoz kapcsolódnak. Mindez lehetővé tette, hogy a német filozófia — az egyes rendszerek egyoldalúsága ellenére is — egészen újszerűen közelítse meg a vallást, és feltárja annak mindazokat a vonatkozásait, amelyek a korábbi elméletek vagy a más országokra jellemző, elég egységes filozófiai eszmeáramlatok számára hozzáférhetetlenek voltak. Ez a marxista filozófia számára olyan új kiindulópontokat jelentett, amelyeken az felépíthette a maga következetesen materialista szintézisét.

Az a tény, hogy a vallásfilozófia a klasszikus német filozófiában olyan kiemelkedő helyet foglalt el, e filozófia sajátos problémaköréből következett. Ez a filozófia ugyanis mind szándékait, mind pedig fejlődésének fő irányait tekintve az ember rendeltetésének problémája körül összpontosuló filozófia volt. Az emberi lényeg értelmének, az emberi lét határainak és céljainak keresése — amikor is mindezt egyre inkább egy olyan létezésben találták meg, amely az egyén és a társadalom együttműködésében valósul meg — azzal a következménnyel járt, hogy a vallási problémák közvetlenül az elméleti viták középpontjába kerültek. Ezen túlmenően az akkori Németország különleges helyzete is közrejátszott abban, hogy a vallási kérdéseket jó alkalomnak tekintették a fontos társadalmi problémák megvitatására. Teológiai viták leple alatt sokkal egyszerűbben és előnyösebben lehetett ugyanis az időszerű politikai kérdésekkel foglalkozni, mint közvetlenül.

Angliához hasonlóan Németországban sem létezett már egy olyan roppant politikai és gazdasági jelentőséggel rendelkező, erős és szervezett vallási intézmény, mint amilyet Franciaországban a katolikus egyház jelentett. A protestantizmus, noha egyes irányzatainak buzgó vallásossága és fanatizmusa még mindig olyan

társadalmi erőt képviselt, amellyel a német filozófusoknak a XVIII. században feltétlenül számolniuk kellett, már nem rendelkezett olyan szankciókkal, amelyeket elég hatásosan alkalmazhatott volna a protestáns ortodoxia határain túlmenő nézetekkel szemben. És ami még fontosabb, az a körülmény, hogy a protestantizmus doktrinális szempontból nem volt egységes mozgalom, lehetővé tette, hogy azok az írók, akiknek helyzete elég szilárd volt, a protestantizmus talaján olyan nézeteket fejtsenek ki, amelyeknek nemcsak hogy a protestáns hagyományokhoz nem volt már semmi közük, hanem nemegyszer ténylegesen szakítottak az egész keresztény örökséggel, sőt határesetekben a vallásos világnézet semmilyen alakját sem öltötték magukra.

Ilyen viszonyok között a radikális társadalmi következményekkel járó filozófiai nézetek hirdetése a protestáns teológia talaján még kendőzetlen formában is sokkal biztonságosabb volt, mint ha valaki ezeknek a nézeteinek egyenesen és nyíltan politikai nézetekként adott volna hangot. A XVIII. század Németországára olyannyira jellemző politikai felaprózottság azzal a következménnyel járt, hogy az abszolut hatalommal rendelkező és jogaikhoz makacsul ragaszkodó helyi uralkodók (királyok, választófejedelmek, fejedelmek, hercegek stb.) mindig veszélyesen közel voltak, sőt a toll emberei a legtöbbször közvetlenül az uralkodói hatalomtól függtek. Igaz persze, hogy a kis német protestáns államocskákban az uralkodó jogai kiterjedtek a vallási életre és így természetesen a teológiai gondolkodásra is, mégis beavatkozásaik e területen kevésbé voltak fájdalmasak, mint abban az esetben, ha valaki közvetlenül és nyíltan hirdetett az egyes uralkodók érdekeibe ütköző politikai nézeteket.

A klasszikus német filozófia érett valláselméleteit a

XVIII. század német filozófiája készítette elő. A német felvilágosodás eszméi olyan szellemi légkört teremtettek, amely kedvezett annak, hogy a vallási hiedelmek természetéről sok szempontból újszerű nézetek alakuljanak ki, bár ezeknek a nézeteknek tartalma — elméleti szempont ból nézve — általában nagyon messze esett a felvilágosodás eszméitől. Mégis egyes, a XVIII. század derekán és második felében kirajzolódott korábbi koncepciók és törekvések a következő fél évszázad nagy elméleti rendszereiben találták meg folytatásukat. Így azután helyesnek tűnik, ha egy kissé elidőzünk azoknál a jelenségeknél, amelyek nagyobb mértékben befolyásolták a későbbi valláselméletek keletkezését és fejlődését. Anélkül, hogy a teljesség igényével kívánnánk tárgyalni mindazokat az eszmeáramlatokat, amelyeknek bizonyos jelentőségük volt problémánk szempontjából, mégis meg kell néznünk — közelebbről is — bizonyos jelenségeket, nevezetesen a pietizmust és annak elméleti következményeit, a felvilágosodás korabeli protestáns teológia liberális szárnyának égisze alatt munkálkodó neológok működését és nézeteit, a német deizmust, a spinozai filozófia hatását a későbbi Németországban is továbbélő, rendkívül elterjedt panteisztikus tendenciák kialakulására, valamint ennek az egész időszaknak szempontunkból legkiválóbb alkotását, J. G. Herder valláselméletét.

Az egyik — sem szándékait, sem pedig következményeit tekintve egységesnek egyáltalában nem mondható — eszmeáramlat, amely jelentős hatást fejtett ki a vallással kapcsolatos későbbi nézetekre, a pietizmus volt. A Ph. J. Spener tevékenységével kezdődő pietizmus, amely doktrinális formában 1675-ben kiadott „Pia desideria" c. művében, felekezeti szempontból pedig az általa a bibliai szövegek tanulmányozása végett szervezett „Collegium pietatis"-okban jutott kifejezésre, kezdetben

a protestáns egyházban reformokat és vallási megújhodást hirdető mozgalom volt. A pietizmus anélkül, hogy elszakította volna az őt az egyházzal összekapcsoló szervezeti kötelékeket, szenvedélyesen fellépett a dogmatikus megmerevedés tendenciáival szemben, továbbá hevesen támadta a katolikus ritualizmus hagyományait, amelyeken teljesen a protestantizmus sem tudta túltenni magát. Kétségbe vonva a szakrális kötelezettségek formális és minden mélyebb érzelmet nélkülöző teljesítésében megnyilvánuló vallásosság megváltástani értékét, a pietizmus a vallásos élet bensőségessé tételéért, az embert az istennel állandóan és közvetlenül összekapcsoló kötelék érzéséért, valamint azért a tudatért harcolt, hogy az isten szakadatlanul jelen van, bármit is cselekszenek az emberek. Ez a mozgalom tehát mint tiltakozás az ember személyes életének, a kultúrának és a társadalmi viszonyoknak egyre nagyobb fokú elvilágiasodása ellen – intencióját tekintve visszahúzó, reakciós volt. Később egyébként a pietista hagyomány fő eszmei vonala át is csapott a fanatizmusba, bár kezdetben éppen a türelmesség volt az egyik doktrinális posztulátuma. Elkeseredetten küzdött a világi kultúra minden megnyilvánulása ellen, amelynek azt kezdte bűnéül felróni, hogy nem vezeti el az embereket az egyedüli olyan célhoz, amelynek értéke van, a lélek halál utáni üdvözüléséhez.

Már a kezdeti pietizmusban is voltak azonban olyan elemek, amelyek lehetővé tették az ateista filozófia ismert történetírójának, F. Mauthnernak[1], hogy a pietizmusban ennek ellenére is a német felvilágosodás megszületését előkészítő és — tegyük hozzá — olyan életteli

[1] *F. Mauthner:* Der Ateismus und seine Geschichte im Abendlande. III. köt. Stuttgart—Berlin 1922. 173. old.

eszmei áramlatot lásson, amely lehetővé tette, hogy a vallásról új, idővel kifejezetten nem teológiai jellegű nézetek alakuljanak ki.

Az a tény, hogy a pietizmus a fő hangsúlyt a bensőséges vallásosság kibontakoztatására helyezte, távlatot nyitott abban az irányban, hogy az egyén felszabaduljon az egyházközségi nyomás alól. Az embert a vallásos élet olyan autonóm szubjektumává alakította át, aki önállóan is képes arra, hogy megtalálja üdvözülésének útját és felfogja a szentírás helyes értelmét. Ez az utóbbi a pietisták számára egyébként már csak azért is könnyű volt, mert kizárólag a bibliai szövegek szó szerinti értelmezését ismerték el, ami azután a jövőben jelentős, a pietizmus részéről persze nem kívánt következményekre vezetett. Ha ezenfelül még azt is mérlegeljük, hogy a pietisták kétségbe vonták a papok által kiszolgáltatott szentségek nélkülözhetetlenségét az ember üdvözülése szempontjából, és nem ismerték el azt sem, hogy a papok szükséges közvetítők isten és az ember között, és ezen az alapon azt hirdették, hogy minden hivő egyúttal pap is, nem nehéz észrevennünk, hogy a pietizmus — függetlenül antiintellektuális és fideista intencióitól — maga köré tömöríthette mindazokat, akik kritikai álláspontot foglaltak el a vallásosság uralkodó formáival szemben, továbbá olyan beállítottságokra ösztönözhetett, amelyek már nem helyezkedtek el a vallásos tudat szférájában. A pietizmus kebelében éppen ennek az irányzatnak megnyilvánulása volt J. K. Dippel (1673—1734), G. Arnold és J. Ch. Edelmann munkássága. *Gottfried Arnold* (1666—1714), aki a pietista koncepcióval összhangban azt a nézetet vallotta, hogy egyedül az az egyház isteni eredetű, amelyet a vallásosság emel az emberi lélek belsejében, 1699-ben közzétette „Unparteische Kirchen-

und Ketzer-Historie"[2] c. híres művét, amelyben nagy történeti erudícióval hevesen támadja az általa az igazi vallásosság elfajzott formáinak tekintett összes keresztény szektákat és egyházakat. Arnoldnak a vallásos élet mindennemű szervezett formájával szemben gyakorolt bírálata ily módon félreérthetetlenül feltárta a felvilágosodott antiklerikalizmus és felekezeti közömbösség távlatait, és egyúttal ígéretesen előre jelezte mindazt, ami a jövőben a német valláselméletek jellemző vonása lett, nevezetesen a vallási fogalmak interpretálásában és az azokból fakadó kötelezettségek felfogásában kifejezésre jutó szélsőséges individualizmust. *J. Ch. Edelmann* (1698—1767) viszont, aki a protestáns egyháznak és dogmáinak pietista kritikájáról a panteizmus pozícióira állt át, abban a meggyőződésében, hogy az egyedüli isten a világ tökéletes ésszerűsége[3], nemcsak a protestáns ortodoxia ellen vette fel a harcot, hanem egyáltalában szembeszegült minden teista vallással.

Ugyanebben az időben kezd a német filozófia fejlődésére hatni az angol vallásfilozófia, különösen a deizmus egyre szélesebb körű ismerete. Annak bizonyítékát, mennyire elterjedtek az ismeretek ezen a területen, az a kezdetben nagyszámú polemikus cáfolat alkotja, amelylyel a protestáns ortodoxia hadállásaiból a deista, illetőleg a deistáknak tartott szerzők nézeteit illették. Tipikus megnyilvánulása ennek az álláspontnak Ch. Korholt „De tribus impostoribus magnis" (1680) c. már említett műve, amelyben az istenfélő szerző Herbert of Cherbury, Hobbes és Spinoza nézeteit bélyegzi meg. Azt, hogy a német protestantizmus mennyire fenyegetve érezte magát a deista szerzők írásaiban foglalt eszméktől, mi sem

[2] *G. Arnold:* Unparteische Kirchen- und Ketzer-Historie. Frankfurt am Main 1699.

[3] *J. Ch. Edelmann:* Die Gottlichkeit der Vernunft. Berleburg 1741.

mutatja jobban, mint a deistaellenes angol szerzők, nevezetesen J. Leland[4], J. Butler[5], W. Sherlock[6], W. Warburton[7] és mások műveinek fordításai. A német olvasók ezekből a művekből ismerkedtek meg a deista szellemi csatározások problémáival, mégpedig függetlenül attól, hogy mindezeknek a műveknek íróit apologetikus törekvések vezérelték. Még inkább ilyen szerepet játszott a legfontosabb deista művek kritikáit, ismertetéseit és tömörítvényeit, valamint szerzőik életrajzait tartalmazó rendkívül bőséges irodalom. A deista munkák népszerűsítésében, anélkül, hogy szükségszerűen a deizmus szándékos és tudatos propagandáját szolgálta volna, nagy szerep jutott az S. J. Baumgarten kiadásában megjelent „Nachrichten von einer Hallischen Bibliothek"-nak (8 kötet, 1748-tól 1751-ig), valamint U. G. Thorschmidt művének, a „Versuch einer vollständigen engelländischen Freidenkerbibliothek"-nak (1765—1767)[8]. Az angol deizmus németországi fogadásában G. V. Lechler szerint[9] mindazonáltal a „Christianity as Old

[4] *J. Leland:* A View of the Principal Deistical Writers. I—II. köt. London 1754. *U. G. Schmidt* tollából származó német fordítása: Abriss der vornehmsten deistischen Schriften I—II. köt. Hannover 1754—1755.

[5] *J. Butler:* Analogy of Religion, Natural and Revealed. 1726. Németre fordította *J. J. Spalding:* Bestätigung der natürlichen und geoffenbarten Religion. Tübinga 1779.

[6] *T. Sherlock:* The Trial of the Witnesses of the Resurrection of Jesus. London 1729. Németre fordítása *J. A. Schier.* Lipcse 1751.

[7] *W. Warburton:* The Divine Legation of Moses Demonstrated on the Principles of a Religious Deist. London 1737—1741. Német fordítása *J. C. Schmidt:* W. Warburtons Sendung Mosis, Frankfurt—Lipcse 1751—1753.

[8] *U. G. Thorschmidt:* Versuch einer vollständigen engelländischen Freidenkerbibliothek, I—IV. köt. Kassel 1765—1767. Az angol szabadgondolkodó irodalmat népszerűsítette továbbá *J. A. Trinius:* Freidenkerlexikon oder Einleitung in die Geschichte der neuer Freigeister, ihrer Schriften und deren Widerlegungen. Lipcse 1759.

[9] *G. V. Lechler:* Geschichte des englischen Deismus. Stuttgart—Tübinga 1841. 448. old.

as the Creation" 1741-ben közzétett német fordításának volt a legnagyobb jelentősége. A fordítás J. L. Schmidttől, korának egyik leghaladóbb gondolkodású és nézetei miatt üldözött emberétől származott, akit annakidején a „der Wertheimer Übersetzer" néven ismertek. Ő volt az, aki 1735-ben kiadta a Ch. Wolff filozófiájának szellemében lefordított Bibliát (Die Wertheimer Bibel), amelyet azután elkoboztak. Ettől az időtől kezdve Németországban nemcsak az angol deizmus ismerete terjed el, hanem ezzel együtt kezdetét veszi az érvényét kizárólag az emberi észből merítő természeti vallás koncepciójának fokozatos átvétele is. Ez a doktrína — úgy tűnik —, mind a német filozófia, mind pedig a liberális teológia későbbi története szempontjából nemcsak azért lényeges, mert jelen van a német kultúrában, hanem főképpen azért, mert idővel új és eredeti vallásellenes beállítottságok ösztönzőjévé válik. Ez a tan bocsátotta ugyanis rendelkezésre azokat a kiindulópontokat, amelyeknek alapján azután az olyan filozófusok, mint Kant vagy Hegel önálló kísérletet tehettek arra, hogy saját filozófiai rendszereik alapgondolatainak megfelelően racionálisan magyarázzák a vallás jelenségét. Ezek azonban történetileg már nagyon távoleső eredményei voltak annak, hogy a deisták a vallást az emberi ész ítéletének vetették alá. Közvetlen bizonyítéka annak, hogyan fejlődött a deista eszme Németországban, *H. S. Reimarus* (1694—1768) „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" c. műve, amely egyúttal leghívebb is maradt az angol mintákhoz. Ezt a munkát az 1774—1778 közötti években Lessing tette részletekben közzé anélkül, hogy a szerző nevét nyilvánosságra hozta volna. Azt állította, hogy a wolfenbütteli hercegi könyvtár kéziratai között maga talált rá, miért is később „Fragmente des Wolfenbüttelschen Unbekannten" cím alatt

váltak ismertté. Ezekben a szövegekben, amelyeknek szerzőjét csak 1814-ben fedték fel, Reimarus annak a nézetnek szószólójaként lép fel, hogy az egyetlen igaz vallás a természet célszerű struktúrájának elmélyült szemléletéből fakadó természeti vallás.[10] Ennek a vallásnak nincs szüksége semmiféle külön kinyilatkoztatásra, és nincs benne semmi, ami nem volna felfogható az emberi ész által. Az ész által felismerten kívül — vagy azon felül — semmiféle kinyilatkoztatás nem lehetséges, és éppen ezért — Reimarus szerint — a Biblia sem tartalmaz ilyet. Reimarus ezzel kapcsolatban különösen sok figyelmet szentel a Biblia tartalmának, és bírálja az ó-, valamint az újszövetség transzcendens felfogását. És éppen itt lépi határozottan át a Herbert of Cherburg-féle deizmus határait és közeledik inkább Collins vagy Woolston kritikai állásfoglalásához, bár saját koncepcióját a természeti vallásról számottevően Herbert of Cherbury deizmusa határozza meg. Az angol deizmus legszélsőségesebb irányzatának folytatása művében a bibliai csodák naturalista magyarázata, valamint az a meggyőződés, hogy a szentírás emberi mű, amely nemcsak hogy az emberi tévedésektől, hanem hamisításoktól sem mentes.

A Lessing által kiadott részletek viharos vitát váltottak ki, amelyben kiadójuk ellen felléptek mind az akkori protestáns hittudomány nyíltan konzervatív irányzatának, mind pedig a liberálisabb neológoknak képviselői. A támadások kereszttüzébe különösen a „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger" c. utolsó töredék került. Ez a töredék különösen fontos. Ebben fejti ki ugyanis

[10] Vö. *E. G. Lessing:* Von Duldung der Deisten. Fragment eines Ungenannten, valamint: Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend. Lásd: *G. E. Lessing:* Werke. Első rész. 2. köt. Berlin—Stuttgart 1873. 283. és köv. old.

Reimarus azt az eredeti koncepcióját, amely már nem illeszthető bele a korábbi deista filozófia hagyományaiba, viszont kezdetét jelenti az őskereszténységgel kapcsolatos kérdések azon történelmi megközelítési módszerének, amelyet később a német vallásfilozófia, különösen pedig a hegeliánus baloldal folytat tovább.

A korábbi deista irodalom, valamint az evangéliumokkal foglalkozó ateista szerzők, bár megállapították, hogy azokban sok a természetfölötti elem és emellett számos belső következetlenség is előfordul, megelégedtek azzal, hogy ebből azt a következtetést vonják le, miszerint ezek a szövegek nem egyeztethetők össze a természetes ész követelményeivel. Ugyanakkor a deisták, legtöbbször allegorikus interpretációk segítségével, megfosztották az újszövetséget a természetfölöttiség minden értékétől, az ateisták és hozzájuk hasonlóan a legszélsőségesebb deista eszmeáramlatok képviselői viszont nem láttak mást benne, mint az emberi tudatlanság vagy egyszerűen a csalás bizonyítékát. Az evangéliumokban található ellentmondások okaival kapcsolatban feltett kérdésekre adott ilyen jellegű válaszok figyelmen kívül hagyták az újszövetség mint irodalmi mű történeti fejlődésének lehetőségét. Reimarus eredetisége abban áll, hogy ő fogalmazta meg elsőnek azt a hipotézist, miszerint az őskeresztény tanítás fejlődésen ment keresztül, és ő fogalmazta meg azt az állítást is, amely szerint alapvető eltérés áll fenn Jézusnak és tanítványainak tanításai között. Ugyanakkor észrevette azonban azt a veszélyt is, amelynek nem egy deista áldozatul esett, és nem tette meg Jézust a természeti vallás hirdetőjének. Véleménye szerint Jézus tanítói tevékenysége nem lépte túl a mózesi vallás doktrinális kereteit. A messiási küldetés általa hirdetett eszméje, valamint az a jóslata, hogy közel van isten országa — Reimarus szerint — eredetileg

nem volt más, mint a zsidóság idegen uralom lerázására irányuló hagyományos akaratának és annak a törekvésének a kifejezése, hogy mint isten kiválasztott népe ő hajtsa uralma alá az egész világot. Ezzel szemben Jézus halála után az apostolok — Reimarus véleménye szerint — megváltoztatták a kezdeti szándékokat, és egészen más célokat tűztek ki maguk elé. Tanítómesterük halálát egyetemes jelentőségű ténynek ismerték el, és azt a gondolatot vezették le belőle, hogy Krisztus szenvedésével, halálával és föltámadásával lelkileg megváltotta az emberiséget az eredeti bűn következményeitől, ami egyben ígéretet jelentett a holtak föltámadására és arra, hogy a hivők üdvözülnek, eljutnak a mennyek országába.

Jézus tanítói céljainak és a hívei részéről felvázolt képeknek ez a különbözősége alkotja Reimarus szemében azt a titokzatos okot, amiből az evangéliumok tényleges ellentmondásai adódnak. Anélkül, hogy e helyütt mélyebben belebocsátkoznánk abba a mi számunkra lényegtelen problémába, hogy mennyire volt Reimarusnak igaza, amikor az őskereszténység tanainak történetét így rekonstruálta, mégis hangsúlyoznunk kell, hogy legfontosabb eredménye ezen a területen az volt, hogy a kereszténység megszületését elsődlegesen politikai eszmék fejlődésének, vagyis folyamatnak, nem pedig egyszeri eseménynek fogta fel. És éppen ez az irányzat, amely a vallást annak létrejöttében és dogmatikai fejlődésében szemléli, vált később — bár korántsem Reimarusnak betudhatóan — a kor egész német vallásfilozófiájának alapirányzatává, természetesen általában a vallásra vonatkoztatva és megfosztva attól a partikuláris értelmezéstől, amelyben azt Reimarus alkalmazta. Ez ugyanis már olyan filozófia lesz, amely Reimarusnál mélyebb rétegekben keresi a vallás fejlődésének törvény-

szerűségeit, de hozzá hasonlóan ezeket a vallás szféráján kívül, a társadalmi valóságban találja majd meg.

Azt, hogy Reimarus eszméi termékeny talajra hullottak, és hogy bizonyos fokig az új koncepciók ösztönzőjének szerepét is betöltötték, úgy látszik az is mutatja, hogy Lessing éppen a reimarusi mű utolsó töredékének kiadásakor, az 1777—1778-as esztendőkben írta meg az evangéliumok keletkezésével foglalkozó, csak halála után, 1789-ben közzétett értekezését. Ebben a munkában annak a felfogásnak továbbvitelét vehetjük észre, amelynek első képviselője Németországban Reimarus volt azzal, hogy a kereszténységet történeti folyamat radikális eredményének fogta fel.[11]

Reimarus radikális deizmusa természetesen nem fért már el a korabeli protestantizmus keretei között. Ugyanakkor azonban már abban a protestáns eszmeáramlatban is, amely a legkevésbé sem kívánta átlépni az ortodoxia korlátait, kifejezetten olyan tendenciák rajzolódtak ki, amelyekből később a vallásról alkotott egészen új nézetek fejlődtek ki. Az 1740—1781. évekre esik ugyanis az ún. neológok elméleti tevékenysége. Ez a korabeli deista és antideista irodalomban jártas azon liberális protestáns teológusoknak csoportja volt, akik a kinyilatkoztatás és a természeti vallás antinomiájának problémájával küzdöttek. A csoport képviselői, a hagyományokhoz híven, védelmezték ugyan a kereszténységet, mint kinyilatkoztatott vallást, viszont már annyira megfertőzte őket a felvilágosodás bacilusa, hogy a kinyilatkoztatott igazságokat a maguk sajátos módján racionalizálni kezdték. Alapvetően teológiai problémákkal foglalkoztak — bibliatudománnyal, az őskeresztény-

[11] *G. E. Lessing:* Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichtsschreiber betrachtet. Vö. *G. E. Lessing:* Werke. 13. köt. Berlin—Stuttgart 1873, 350—373. old.

ség viszonyával a zsidó valláshoz, vagy esetleg — mint pl. Spalding — a papi hivatás kérdéseivel. Ugyanakkor azonban az általuk felkarolt eszmék jelentősége már túlmegy a kizárólagosan teológiai kérdések körén és mintegy előrejelzi Németország szellemi életének lényeges átalakulását. Különleges szerepet játszottak a neológok a filológiai és történeti bibliakutatás fejlesztésében, aminek köszönhetően kirajzolódott a vallási fogalmak történeti fejlődésével kapcsolatos későbbi elméletek kiindulási pontja, amelyek a XIX. század második negyedében, Hegel és követőinek műveiben már olyan nagy szerepet játszanak. *J. A. Ernesti* (1707—1781) magáévá tette a pietisták gondolatát, elfogadja azt a követelményt, hogy a Biblia tartalmát csak szó szerint szabad értelmezni.[12] Ugyanakkor a szó szerinti magyarázat kizárólagos megengedettségére vonatkozó pietista hagyomány elismerése Ernestit nem a fideizmushoz vezeti, hanem annak a következtetésnek levonására készteti, hogy a bibliai titkok megfejtésének kulcsa egyedül a nyelv- és a történelemtudományban található meg. Éppen ezért az a nézete, hogy a kanonikus szövegeket ugyanúgy kell vizsgálni, mint bármilyen más történeti dokumentumot, a logikai ellentmondásokat pedig a szerzők részéről elkövetett tévedéseknek, illetőleg azoknak a hibáknak kell betudni, amelyek írásaik későbbi átadásai során halmozódtak fel. További olyan neológok, akik hozzájárultak a Biblia-magyarázat áthelyezéséhez a történelemtudomány talajára: *J. D. Michaelis* (1717—1804), valamint *J. S. Semler* (1725—1791), akiről E. Hirsch, a protestáns filozófia mai történetírója azt írja, hogy ő volt az első német evangélikus teológus, aki képes volt a Bibliát a vallástörténész és a

[12] *J. A. Ernesti:* Institutio interpretis novi testamenti. 1761.

kritikus történelemkutató szemével nézni.[13] A mi számunkra lényegesebb azonban ennél, hogy Semler hajlott arra, hogy a vallástörténetet az emberi erkölcs fejlődésének folyamatára redukálja. Érdeklődésének súlypontja műveiben ezért a dogmatikának és a teológiának szférájából az emberi tudatban végbemenő fejlődés síkjára tevődött át, amivel szemben a felekezeti különbségeknek nincs komolyabb jelentőségük. Maga a kereszténység viszont ebben a felfogásban már nem bizonyos kinyilatkoztatott, változatlan hittételek összessége, hanem az emberiség fejlődő erkölcsi érzületévé alakul át. Ez a koncepció — annak ellenére, hogy kétségtelenül apologetikus szándékú volt — általánosan megnyitotta az utat a vallási fogalmak szekularizálásához.

Hasonlóképpen rajzolódik ki a vallásnak az erkölcsiségre való redukálására irányuló hajlam *J. J. Spalding* (1714—1804) írásaiban is, különösen pedig „Über die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung" (1772) és „Bestimmung des Menschen" (1748) c. műveiben. Igaz persze, hogy Spalding felfogásában az erkölcsiségnek szemmel láthatóan még valláserkölcsi jellege van, és bár az — a deista hagyományokkal ellentétben — nem vezethető le a természetes észből, mégis éppen ez az erkölcsiség a vallás alapvető célja, és éppen ennek a célnak kellene — Spalding szerint — alárendelni a vallási intézmények működését. A prédikátori kötelességek lényege nem a hit dogmáinak magyarázata, hanem a nép nevelése, azoknak az etikai elveknek beoltása a népbe, amelyek nélkül semmiféle társadalom nem lehet meg. A lelkésznek tanítónak és nevelőnek kell lennie. Hivatása társadalmi hivatás — inkább a társadalom és

[13] *E. Hirsch:* Geschichte der neueren evangelischen Theologie. IV. köt. Gütersloh 1952. 59. old.

az ember szolgálata, nem pedig az istené –, bár Spalding természetesen nem veszi észre, hogy ez a helyzet ellentmondásos jellegű, és a két lehetőség közül csak az egyik lehet helytálló. Koncepciója kétségkívül különbözőképpen magyarázható, és történeti szerepe sem nevezhető egyáltalán egyértelműnek. Az ember esetleg a társadalom egész életének klerikalizálására irányuló törekvést is láthat benne. Mégis úgy tűnik azonban, hogy Spalding életművében annak az elméleti folyamatnak egyik kezdeti láncszemével van dolgunk, amely az egész filozófia központi kategóriájává az ember mibenlétének fogalmát, az emberiségnek mint erkölcsi közösségnek eszméjét tette.

További rendkívül jelentős lépésnek kell tekinteni ebben az irányban *G. E. Lessing* (1721—1781) nézeteit. Nem tekinthetők egyszerűen a neológok által megkezdett út folytatásának, mert Lessing szembenállt a teológia általuk képviselt liberális irányzataival. Azt a nézetet vallotta ugyanis, hogy a neológoknak a protestantizmus racionalizálására irányuló kísérletei ártalmasabbak a hagyományos vallási ortodoxiánál. Ez ugyanis — szerinte — nyílt ellensége az emberi észnek. Ezzel szemben a neológok álláspontja annak folytán, hogy össze akarják egyeztetni a vallást az ésszel, és így az emberekből gondolkodó kereszténye ket akarnak csinálni, oda vezet, hogy — mint Lessing írja — a valóságban oktalan filozófusokká válnak. Ennek a beállítottságnak káros voltát Lessing azoknak az embereknek káros erőfeszítéseivel hasonlítja össze, akik minden erővel alá akarnak támasztani egy olyan épületet, amelyet végre hagyni kellene összedőlni. A racionalizálásra törekvő teológia e bírálatának fényében Lessing nézetei inkább azt igazolják, hogy az a mind reá, mind pedig a teológusokra egyaránt jellemző törekvés, hogy az emberiséget az őt egyesítő

erkölcsi tudat fejlődésének szubjektumaként fogják fel, a német filozófiában általánosabb és objektív forrásokból fakadt. A XVIII. századbeli Németország politikai partikularizmusának megszüntetésére irányuló törekvés — ahol akkoriban már a tőkés árugazdálkodás integráló hatása is mutatkozott — abban a meggyőződésben kapott szublimált kifejezést, hogy a történelem valódi értelmét csak akkor mutatja meg, ha azt valamely totalitás történelmeként vizsgáljuk. A dinamikus és monista történelemfelfogásra törekvő irányzatnak megvoltak persze elméleti előzményei is, amelyeket éppen Lessing, később pedig Herder eszmei fejlődésében követhetünk különösen könnyen nyomon. Az első ezek közül — Wolff iskolájának köszönhetően — a leibnizi dinamizmus még mindig élő hagyománya volt. Igaz ugyan, hogy ez az eszmeáramlat általánosan kétségbe vonta a lét egységéről szóló tételt és azzal a szélsőséges pluralizmust állította szembe, ugyanakkor azonban hangsúlyozta az ontológiai individuumok spontán aktivitását, képességüket a belső fejlődésre, arra, hogy a tökéletességnek egyre magasabb fokaira jussanak el, amelyeknek mércéje Leibniz szemében a tudatosság volt. Ily módon Leibniz elmélete nemcsak a természet evolucionista felfogását tette lehetővé, hanem igen jó kiindulási pontot nyújtott az emberi világ új, dinamikus képének, egy olyan szemléletnek kialakításához is, amelynek fényében már nehéz volt fenntartani a vallásnak mint tartalmát tekintve változatlan jelenségnek és abszolút örökségnek hagyományos koncepcióját. A kinyilatkoztatást a folyamatos fejlődés alapelvének megfelelően történetileg relativizálni kellett, a monászok autonómiájának gondolata pedig kedvezett a kinyilatkoztatás immanenssé, és ami ezzel jár, szubjektívvé tételének. E koncepció fényében a vallási eszméknek az igaz és a hamis ortodox kritériumai

szerint történő kétértékű elbírálása megszűnt az értékelés egyedül lehetséges módja lenni a vallás kérdéseiben. Kezdett kirajzolódni az a Lessing által is vallott lehetőség, hogy a különböző vallási hiedelmeket történetileg különbözőknek kell tekinteni, persze nem lényegüket illetően, hanem csak fejlődésük elért szakaszai szerint. A dogmatikai egység problémája tehát megszűnt elvi jellegű kérdés lenni.

Sajátos paradoxon, hogy éppen a leibnizi dinamikus és evolucionista pluralizmus tantételei folytán nyílt meg az út a világ monista interpretációjához. Lehetővé tette a világ olyan totalitásként való felfogását, amelynek differenciáltsága egyedül abból ered, hogy a tudatban való részesedés foka különböző.

Az az alapvető monista irányzat azonban, amely már Lessingnél megnyilvánult és a jövőben a német filozófia lényeges jellemzője lesz, a spinozai filozófia hatásaival függ össze. Igaz persze, hogy az a Spinoza és panteizmusa körül folyó híres vita, amelyben a XVIII. század legkiválóbb gondolkodói, nevezetesen Herder, Jacobi, Mendelsohn, Kant, Goethe és mások is elkötelezték magukat, csak Lessing halála után robbant ki, ugyanakkor azonban Spinoza hatása Németországban már jóval korábban jelentkezett, és tulajdonképpen maga Lessing szolgáltatta azt a közvetlen okot, amely miatt kitört a vita Spinoza nézetei fölött.

A spinozai hagyomány problémája a német filozófiában nemcsak a felvilágosodás filozófiatörténetének egyik kulcskérdése, hanem ugyanilyen fontosságú a XIX. század elejének filozófiája szempontjából is. Kezdetben, a spinozai nézetekre való keresztény reagálás hatása alatt, Spinozában kivétel nélkül mindenki ateistát és a vallás esküdt ellenségét látta. A vallásos orientációjú filozófia számára neve az istentagadás szinonímája volt.

Ugyanakkor a mechanisztikus irányzatoknak, valamint akár a materializmus, akár a deizmus metafizikaellenes programjának hódoló felvilágosodás korabeli radikális szerzők nagy része számára Spinoza a kor szellemének teljesen idegen teológiai nyelvezete miatt volt nehezen elfogadható. Ez azzal a következménnyel járt, hogy a felvilágosodás nemigen érezte és ismerte el eszmei közösségét nagy előfutárával. Franciaországban talán egyedül Dom Deschamps elméleteiben vehető észre bizonyos mélyebb eszmei rokonság Spinoza filozófiai koncepciójával, jóllehet maga a „Le vrai systeme..." szerzője elhatárolta magát tőle.[14] Németországban azonban Spinozának a felvilágosodásra gyakorolt hatása már határozottabban jelentkezett. Már G. Arnold is kísérletet tett arra, hogy „Unparteische Kirchen- und Ketzer-Historie" c. művének egyik fejezetében megtisztítsa Spinoza arculatát a reá rakott démoni vonásoktól. J. Ch. Edelmann viszont már tudatosan Spinozából indult ki. Spinoza valláskritikai hagyatékával határozott összefüggést mutat a felvilágosodás kezdeti időszakában működő és az ateizmushoz közelálló vagy esetleg ateista és a kereszténységgel szembehelyezkedő olyan német gondolkodók tevékenysége, mint amilyen *F. W. Stosch* (1648—1701) és *T. L. Lau* (1670—1740). Ők azonban inkább a spinozai filozófiának a szabadgondolkodás terén jelentkező következményeihez kapcsolódtak.

1780 júliusában Lessing *F. H. Jacobival* (1743—1819) folytatott beszélgetésében azt állította, hogy nem tudja elfogadni a hagyományos vallási fogalmakat, különösen azt a koncepciót, amely istent személynek, a világtól különböző lénynek tekinti. Éppen ez a Spinoza nézeteihez kapcsolódó állítása váltotta ki a vitát abban a kér-

[14] *D. M.—L. Deschamps:* Id. mű. 90. old.

désben, hogyan kell helyesen értelmezni a nagy holland filozófus egész elméletét. Jacobi, már Lessing halála után, a Spinoza ateizmusát állító, történetileg ugyan helyes, de antiracionalista és apologetikus szándékokkal kevert hagyományos tanítás védelmezőjeként lépett fel.[15] A vita további lefolyása során megnyilvánult azonban, hogy Spinoza nézeteinek értelmezése terén lényeges változás következett be. Annak az ateistának a képét, aki alattomosan harcolt mindennemű vallás ellen, kezdte kiszorítani egy olyan filozófus képe, aki nem tagadja az isten létezését, hanem csupán úgy gondolja, hogy az isten szubsztanciálisan nem különbözik a természettől, tehát Spinoza eszerint az általa a lét minden formájának tökéletes egységeként felfogott természetet deifikáló panteista. A spinozai elméletnek éppen ez a felfogási módja jut kifejezésre mindenekelőtt Goethenél és Herdernél.

A „Pantheismusstreit" során bekövetkezett fordulat korántsem jelentett azonban forradalmi változást a filozófiatörténet tudományának területén, különösen azért nem, mert Spinoza panteisztikus interpretációja kétségtelenül egyoldalú volt. Jelentősége mindössze abban állt, hogy feltárta azokat a jelenségeket, amelyek akkor kezdtek kirajzolódni Németország szellemi életében. Spinoza ateista interpretációjának kétségbevonása nemcsak őrá magára vonatkozott, hanem inkább annak a bizonyítéka volt, hogy a német filozófia kezdte magát elhatárolni mind a teista vallásosság egész hagyományától, mind pedig a deista gondolattól is, amely — még ha új elméleti és eszmei struktúrában is —, de megtartotta a vallásos világnézet központi kategóriáját, a transzcen-

[15] Lásd *F. H. Jacobi:* Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelsohn. Jacobi's Spinoza Büchlein, nebst Replik und Duplik. München 1912.

dens isten fogalmát. A panteizmus viszont — bár annak akkori védelmezői, Lessing, Herder és Goethe nem vallották be őszintén álláspontjuk rokonságát a nyíltan ateista irányzattal — rendkívül fontos láncszem volt a szellemi élet laicizálódási folyamatában. Ez annak az akkortájt születőben levő megérzésnek bizonyítéka volt, hogy az ember teljesen autonóm lény. Mint ahogyan azt később Heirich Heine meg is írta: „A panteizmus Németország nyílt titka. Az igazság az, hogy kinőttünk a deizmusból. Szabadok vagyunk és nem akarunk mennydörgő zsarnokot. Nagykorúak vagyunk és nem szorítkozunk atyai gyámra. De holmi nagy gépész csinálmányai sem vagyunk. A deizmus szolgáknak, a gyermekeknek, genfieknek, óracsinálóknak való vallás."[16] A német panteizmus tehát, ha nem is kezdeti szándékait tekintve, de következményeiben mindenesetre tiltakozás volt az ellen a vallásos tudat ellen, amely még nem szabadult ki teljesen a teológia fogalmi köréből. A bennünket érdeklő kérdés szempontjából azonban különösen az a lényeges, hogy a panteista irányzatok talaján tarthatatlanná vált az ugyan szűkös, de örök és változatlan tartalmú természeti vallás hagyományos elmélete. Isten lefokozása a világ szintjére, az egész természet isteni mivoltáról szóló meggyőződés szükségszerűen kikényszerítette, hogy az istent magában a természetben, különösen azonban a természet legtökéletesebb művében, a soha véget nem érően fejlődő emberi tudatban keressék. Ily módon feltárult tehát az emberi nem deifikálásának perspektívája, amelyre később Ludwig Feuerbach ateista humanizmusa tette fel a koronát.

Lessing nézeteinek esetében ez a következmény kezd már kirajzolódni, bár műveiben még hiába keresnénk

[16] *H. Heine:* Vallás és filozófia. Magyar Helikon 1967. 206. old.

ateista hajlamokat. Teológiája nem más, mint az isten iránt tanúsított érdeklődés áthelyeződése az emberre. Az emberi nem egységén elmélkedik, amely a vallási partikularizmussal szemben egyrészt az emberi érzésekben, másrészt pedig az egész emberiség szellemi fejlődésének történetében nyilvánul meg. Az őskereszténység kánoni szövegeinek keletkezése Lessing szemében csupán történeti-filológiai természetű probléma, és ebből a szempontból Lessing a neológok és Reimarus által kezdeményezett módszer folytatója, bár a részleteket tekintve más következtetésre jut, mint ők. Lessing az igazi kinyilatkoztatást abban a fejlődésben kereste, amelyet az emberi elme tesz meg az emberiség egyetemes egységének tudatossá válásához vezető úton. Amikor a Reimarus-féle töredékek közzététele által kiváltott vitában Lessing az ortodoxok támadásaira az „Anti-Goeze" c. maróan gúnyos cikksorozattal[17] válaszolt, és Braunschweig hercegének döntése — akitől mint wolfenbütteli könyvtáros személy szerint függött — megtiltotta neki bármilyen vallással kapcsolatos írásmű kiadását, Lessing egy drámai művel, a „Bölcs Náthán"-nal reagált. És éppen ebben a műben jut legélettelibb módon kifejezésre Lessing vallással kapcsolatos nézeteinek központi gondolata. A zsidó leány a keresztény templomos lovag édes testvérének bizonyul, és kiderül, hogy mindketten egy mohamedán férfi gyermekei és egyúttal unokatestvérei a muzulmán Szaladinnak. Csak ezeknek a minden vallási különbségnél mélyebb vérségi kötelékeknek a felfedése oldja meg a mű drámai konfliktusát. Lényegében persze korántsem a vérségi kötelékeken van itt a hangsúly, hanem az igazi emberi közösség érzésén, azon, hogy ennek a közösségnek át kell törnie a különböző

[17] *G. E. Lessing:* Werke. 12. köt. Berlin—Stuttgart 1873. 91. old.

vallások által mesterségesen emelt korlátokat, és fel kell fednie az igazi emberséget, amely egy és ugyanaz minden embernél, függetlenül attól, hogy milyen hiten van. Arra a kérdésre, hogy a három vallás, az iszlám, a zsidó vallás és a kereszténység közül melyik az igazi, Náthán, aki az igazi bölcsesség jelképe, a három gyűrűről szóló, a filozófiai szabadgondolkodó példázattal válaszol. A három gyűrű közül csak az egyik, az igazi jelenti boldogság forrását tulajdonosa számára. Minthogy azonban megállapíthatatlan, hogy a három testvér közül melyik kapta az igazi gyűrűt, mind a három gyűrűt egyenrangúnak kell tekinteni. Az viszont, hogy azok birtokosai számára áldás forrása lesznek-e, vagy pedig összeveszítik és arra késztetik-e őket, hogy kölcsönösen csalással vádolják egymást, kizárólag maguktól a gyűrűk birtokosaitól függ. Attól, milyen értéket tulajdonít ki-ki az általa bírt gyűrűnek. A probléma tehát — Lessing véleménye szerint — nem az egyes vallások hitelességében vagy igaz vallás voltában, hanem egyedül abban van, milyen emberi eszméket és értékeket tükröznek azok vissza. A vallás lényege nem a hiedelmekben található meg, hanem kizárólag erkölcsi hatásában. Ez a hatás viszont nem a hiedelmek dogmatikus-legendás tartalmától függ, hanem egyedül felfogásuk módjától, vagyis kizárólag az ember erkölcsi tudatától. Az tehát, ami a vallásokban értékes, maguktól az emberektől származik, és ez az egyes vallási rendszerek közös és egyedüli értéket jelentő tartalma. Ez az utóbbi megállapítás azonban nem azonosítható a deista koncepcióval, mégpedig nem annyira azért, mert a vallási hiedelmek lényeges elemei itt emberi eredetűek, hiszen ez még elhelyezhető az ésszel egyező vallás elméletébe, hanem inkább tekintettel arra a Lessingnél megnyilvánuló különösen nagy jelentőségű meggyőződésre, hogy ezek a tartalmi elemek történetileg változóak.

Ezzel megdől az öröktől fogva adott természeti vallás mítosza. Lessing véleménye szerint a vallási fogalmak változandóságában a történeti fejlődés nyilvánul meg, az a fejlődés, amelynek szubjektuma az egész emberiség. Minthogy pedig ezek a fogalmak csak annyiban jelentenek értéket, amennyiben humanitárius eszmék hordozói, a vallás így felfogott történetét Lessing az emberiség erkölcsi és szellemi fejlődésének történetévé alakítja át.

A vallásnak éppen ilyen koncepcióját fejtette ki Lessing „Die Erziehung des Menschengeschlechtes" (1780) című, problémáink szemszögéből leginkább érdekes művében. A vallási kinyilatkoztatás történetét itt olyan folyamatnak tekinti, amelynek során az emberi nem az erkölcsi tudat egyre magasabb szintjeire emelkedik. A zsidó vallás és a kereszténység — Lessing szerint — egyedül csak ennek a folyamatnak két egymást követő, átmeneti jellegű láncszeme. Mint ahogyan az ószövetség erkölcsi „ábécéjét" legyőzték az újszövetség új eszményei, ugyanúgy kell a jézusi tanításban foglalt értékeknek átadniuk helyüket újabb értékek számára. Ezzel kapcsolatban Lessing szemében egyáltalában nincs jelentősége sem annak, hogy voltaképpen ki volt Jézus, sem pedig annak a kérdésnek, vajon csodatételei és a feltámadása hitelt érdemlőek-e[18], jóllehet éppen ezek voltak azok a kérdések, amelyekbe abban az időben a deisták és az ateisták vitái összpontosultak. Lessing véleménye szerint semmi más nem fontos, csupán a tanítás erkölcsi tartalma. Ez a tartalom az emberiség nevelésének útján igaz, hogy nagyon nagy jelentőségű volt, de csak átmeneti lépést jelentett.

A vallásnak ebben a dinamikus, illetve „folyamatszerű" koncepciójában nem nehéz észrevennünk bizonyos,

[18] Ugyanott, 362. old.

jóval későbbi felfogások előjeleit. Úgy tűnik, mintha ez a koncepció már méhében hordozná a történelem és a vallási eszmék dialektikus felfogásának ígéretét, nevezetesen azt a felfogást, hogy ezek az eszmék keletkezésük idején ugyan lényeges haladást jelentenek, viszont abban az esetben, ha az emberek a későbbi időkben is makacsul kitartanak mellettük — ha „minden az ábécénél marad", ahogyan Lessing írja[19] — káros jelenséggé és a további fejlődés fékjévé válnak. „Minden vallás igaz volt az ő szemében — írta Lessingről F. Mehring — amennyiben mindegyik az emberiség fejlődésének egy átmeneti fokát illette. Minden vallás hamis volt az ő szemében, amennyiben az emberiség további szellemi fejlődésére széttörhetetlen béklyót akart vetni. Lessing a vallásokban nem logikai, hanem történeti kategóriákat látott: számára az emberi szellemnek nem örökkévaló, hanem *elkerülhetetlen* fejlődési fokait jelentették."[20]

Merre tart azonban ez a fejlődés, és milyen eszmék javára kell legyőzni a keresztény gondolat „küldetését"? Lessing „Die Erziehung des Menschengeschlechtes" c. munkájában megelégszik azzal, hogy a további perspektívára csak vázlatosan mutasson rá. Ez a távlat azonban figyelemre méltó. A szellemi fejlődés ugyanis a maga egészében egy olyan állapot elérésére irányul, amelyben az ember „teljesen felvilágosulttá" válik, amelyben képes lesz arra, hogy az erényt magáért az erényért gyakorolja és a jót magáért a jóért cselekedje[21]. Végső soron tehát a lessingi vallásfilozófia elméleti alapját alkotó e történelemfilozófiai kép hátterében az az elképzelés állt, hogy az emberi cselekvés motívumait autonómokká és világiakká kell tenni.

[19] Ugyanott, 353. old.
[20] *Franz Mehring:* A Lessing-legenda. Szikra 1950. 462. old.
[21] *G. E. Lessing:* Werke. 12. köt. 367—368. old.

Lessing szerint tehát már nem isten, hanem az ember és a társadalom humanista eszménye az a cél, amerre a vallás vezet. Ugyanakkor azonban így egészen új jelentést ad a vallás fogalmának, amelynek már nincs sok köze hagyományos jelentéséhez. Száműzi belőle a teológiai elemeket, és helyükre az emberi tudatban kifejlődő embereszményt állítja.

Az a mély, bár tartalmát tekintve idealista humanizmus, amely ezt a valláselméletnek tulajdonképpen már nem tekinthető valláselméletet ösztönzi, fölöttébb jellemzően nyilvánul meg Lessingnek abban a próbálkozásában, hogy megoldjon bizonyos, azoknál a rendszereknél jelentkező nehézségeket, amelyek a teljes humanizmus megvalósításának lehetőségét csak a távoli jövőben látják adottaknak. Ez a nehézség arra a következtetésre vezeti, hogy az emberiség teljes kibontakozásáig a megelőző összes nemzedékek létezésének egyedüli értelme az, hogy nélkülözhetetlen előfeltételei az ember tökéletességének éppen ebben a későbbi korban, s az ettől a tökéletességtől távoleső megszámlálhatatlan ember léte egyedül mások tökéletességének és boldogságának nélkülözhetetlen eszköze. Ez persze elég nehezen fogadható el. Abból a feltételezésből indul ugyanis ki, hogy az emberek a boldogsághoz való jog szempontjából teljesen egyenlőtlenek, noha ez az egyenlőtlenség történelmi síkon, nem pedig területi vagy társadalmi vetületben jelentkezik. Lessing ezt a nehézséget most már azzal igyekszik megkerülni, hogy elismeri minden ember általános részesedését az erkölcsi tökéletességben. Ahhoz azonban, hogy ezt meg tudja tenni, el kell fogadnia a lélekvándorlás elméletét!

Ha azt az elképzelést, hogy a vándorló lelkek egymást követő visszatéréseik során mind nagyobb fokú tökéletességre törekszenek, Lessing nézeteinek egészéből kiza-

kítva nézzük és a XVIII. századbeli racionalista filozófia fényében értékeljük, az talán különcködésnek és a kortól teljesen idegen elemnek tűnhet. Egyébként kétségtelenül a vallásos világnézet köréből való kitörés nehézségének megnyilvánulása, bár ez a világnézet ebben az esetben nagyon távol esik a keresztény hagyománytól. A valóságban azonban ennek a váratlan gondolatnak jelenléte Lessing filozófiájában — úgy tűnik — nagyobb jelentőségű. Ezt bizonyítja az az erő, amellyel a német filozófiában kezdett kialakulni a teljes humanizmusnak mint a történeti fejlődés céljának gondolata, és egyúttal az is, milyen kétségbeesett elméleti lépésekre kényszerültek mindazok, akik megkísérelték az elvont humanizmus összeegyeztetését a gondolattal.

A vallásnak az emberiség erkölcsi nevelésére irányuló folyamatként való felfogásához hasonló irányzat rajzolódott ki *J. G. Herder* (1744—1803) nézeteiben is. Herder, aki nagyon távol állt a felvilágosodott ateizmustól, viszont kifejezetten hajlamos volt a panteista beállítottságra, abban az evolucionista történetfilozófiai képben, amely az emberi történelmet — részben az éghajlati determinizmus elméletének segítségével is — a világfejlődés kozmikus folyamatába olvasztotta bele, a vallást a német felvilágosodásra különösen jellegzetes módon szemlélte. Herder elvileg elutasítja a vallási jelenségeknek a francia felvilágosodás filozófiájára jellemző hagyományos interpretációját, annak ateista és deista irányzatában egyaránt. Különösen azokkal az elgondolásokkal helyezkedik szembe, amelyek a vallást csalásból származtatják. Ha viszont ki kellene mutatnunk bizonyos rokonvonásokat, bár nem szükségszerű összefüggéseket Herdernek a vallásról alkotott nézetei és a korábbi hagyomány között, akkor a mellett a Montesquieu-höz közelálló, de jóval fejlettebb és kevésbé egy-

oldalú meggyőződése mellett, hogy a földrajzi környezet befolyásolja az ember szellemi tevékenységének alkotásait, érdemes rámutatnunk még arra az elméletre is, amely szerint a vallás az ősember primitív tudásának terméke. Herder, miután számos bizonyítékot gyűjtött össze, amelyek lehetővé teszik számára egyfelől az éghajlati feltételek és a különböző népek életmódja, másfelől pedig a vallási hiedelmek közötti összefüggés igazolását, az alábbi következtetésre jut: „Minden nemzet mitológiája annak visszatükröződése, hogyan látja a természetet, különösen pedig annak, hogy az éghajlathoz és szelleméhez mérten abban több jót vagy rosszat látott-e, és hogyan igyekezett megmagyarázni magának az egyiket a másik segítségével. A mitológia tehát még a legvadabb vidékeken, és legsikertelenebb alakjaiban is az emberi szellem filozófiai próbálkozása, azé a szellemé, amely alszik, mielőtt felébredne, és szívesen marad meg gyermeki állapotában."[22]

Herder szerint a hiedelmek tehát nem az emberi képzelet önkényes termékei, nem irracionális és kaotikus babonák értelmetlen összefonódásai, hanem érzelmi és motorikus reagálások a biológiai környezet sajátosságaira, amikor is ezeket a reakciókat a különböző népek genetikai tulajdonságai határozzák meg, hagyományokban tartósulnak, és nemzedékről nemzedékre átöröklődnek. Az így értelmezett hiedelmek következményeikben tehát a természet kultuszára redukálódnak. Ez a kultusz — Herder véleménye szerint — spontán születik meg és megmarad „minden ellenállhatatlan és félelmes olyan éghajlati jelenség körül, amellyel az emberi balsors csak találkozik"[23]. Ez a kultusz jelentette

[22] *J. G. Herder:* Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Herders Ausgewählte Werke. V. köt. Stuttgart é. n. 21. old.

[23] Ugyanott, 20. old.

a legősibb időkben állítólag „majdnem az összes népek" vallását is. A primitív embernél a vallásban fejeződik ki az ember ösztönszerű törekvése a világ megismerésére és arra, hogy annak fényében meghatározza saját természetének vonásait. Így azután a vallás, lényegét tekintve, olyan megismerés, amilyenre az ősember gyermeki szinten álló értelmessége lehetőséget nyújt, vagyis találgatások és szimbólumok között tévelygő megismerés. Egyénfeletti jelenség lévén kezdetben a vallás volt egyúttal a kollektív emlékezet általános formája, a törzsi múltról szóló információknak, és egyáltalában azoknak a cselekvési elveknek tárháza, amelyek szerint az embernek az ésszerű felfogás számára még hozzáférhetetlen erőkkel szemben viselkednie kell. Később azután belőle fejlődtek ki egyrészt a tudomány, másrészt a gyakorlati készségek. Ezt a koncepciót mind Fontenelle, mind pedig Condorcet koncepciójától egyebek között az egész herderi kultúraelméletben kulcspozíciót elfoglaló hagyomány fogalma különbözteti meg. Herder a hagyományt ugyanis a történeti folyamat olyan összetevőjének fogja fel, amelyet a tehetetlenségi nyomaték jellemez, és amely azzal, hogy egységesíti az emberi viselkedést és gondolkodást, ugyan meghatározó tényezője az egymást követő nemzedékek egységének, ugyanakkor azonban azt eredményezi, hogy ez a folytonosság bizonyos esetekben csak látszólagossá válik. A külső formák egysége mögött ugyanis teljesen új jelenségek rejtőzhetnek, különösen akkor, ha e formák eredeti jelentése elhomályosult, és ha a történelmi emlékezet a bennük rejlő értelem helyett csak már érthetetlen jelképeket őrzött meg. Így tehát éppen a hagyomány tartotta fenn azokat az ősi vallási fogalmakat, amelyeknek segítségével az ember valamikor a régmúltban arra törekedett, hogy a természettel szemben meghatározza

önmagát. A hagyomány örökítette át azokat a szimbólumokat is, amelyeknek valódi jelentése már rég teljes feledésbe merült. Az ősi bölcsesség ily módon elfajult, balhitté és babonasággá vált, az „elvesztett igazság" helyét pedig a „hamis látszat" foglalta el. „Ez — vonja le Herder következtetését — minden titok története a földön, amelyek kezdetben ugyan sok figyelemre méltót rejtettek magukban, később azonban, különösen azóta, hogy az emberi bölcsesség elkülönült tőlük, nyomorúságos játékká fajultak."[24]

Annak elismerése, hogy az ősvallás a tudás primitív alakja, amely a későbbi nemzedékek tapasztalatai folytán meghaladottá vált, ősi értelme pedig régen a feledés homályába merült, a várakozással ellentétben nem készteti azonban Herdert arra, hogy abból levonja a francia felvilágosodás filozófiájára olyannyira jellemző következtetést, nevezetesen, hogy a vallás az emberi kultúra fejlődésének magasabb lépcsőfokain egyedül és kizárólag az ősi tudat visszamaradt formája. Úgy tűnik azonban, hogy nem kizárólag a herderi nézetek következetlenségét bizonyítja az, hogy a vallás fogalmának tartalma, amikor azt Herder a fejlettebb történeti korokra vonatkoztatja, egészen szembetűnően megváltozik. Ebben inkább az az általa egyenesen ki nem mondott, ugyanakkor azonban az egész pánevolucionista felfogás fényében természetes és — ami a legfontosabb — érdemileg is helyes megsejtés nyilvánul meg, hogy a vallás mint kultúrjelenség a különböző korokban történelmileg nem azonos, nem változatlan jelenség. Herder a vallást nem tekinti változatlan — racionális avagy kinyilatkoztatott — tartalomnak, hanem abban inkább az em-

[24] Ugyanott, 84. old.

bernek olyan különös diszpozícióját látja, amely az ember nembeli fejlődésének különböző korszakaiban különbözőképpen érvényesül. Ebből adódnak azok a Herdernél nagy számban található megjegyzések, amelyek szerint éppen a vallás különbözteti meg az embert az állatoktól, a vallás határozza meg az emberi méltóságot és emelkedettséget stb. Ugyanakkor Herder nyelvén ez a formula már nem hordozza a vele hagyományosan összekapcsolt világnézetet. Nem arra szolgál, hogy az embert mint transzcendens lényt szembeállítsa az értelem nélküli természetet szimbolizáló állatokkal, mert az ilyen szembeállítás összeegyeztethetetlen volna Herder evolucionista monizmusával. Ez a megfogalmazás nála nem más központi antropológiai és történetfilozófiai gondolatának tautologikus kifejezésénél. A vallást ugyanis nagyon sokszor azonosítja a humanitásnak a történelmi folyamatban megvalósuló gondolatával. Más szavakkal — a vallás határozza meg az ember nembeli sajátosságát, minthogy azonban a vallás az ember eszméjének teljesülése is, végső soron kitűnik, hogy az ember lényege emberi mivolta.

A vallás fogalma tehát, amelyet Herder olyan bőségesen és kenetteljesen alkalmaz, nyelvében akaratlanul álcázási formává válik, és mögötte a valóságban a vallás kívülálló és humanista hitvallását jelző tartalom húzódik meg. Herder teológus és a teológia nyelvén beszél. A herderi teológia azonban alapjában véve antropológia. Minden különbsége és idealista ontológiai konstrukcióba ágyazottsága ellenére, Herder felfogása ebből a szempontból fölötte áll pl. Feuerbach antropológiájának, aki az emberi lényeget — hogy Marx kifejezését alkalmazzuk — „az egyes egyedekben gyökerező" olyan örökkévaló és változatlan „absztrakciónak" fogta

fel, amely csak véletlenül, az emberi megismerés váratlan történeti fordulatainak következményeképpen szakad el a konkrét embertől. Herdernél viszont az egyedüli lehetőséget, amelynek valóraváltása az egymást követő nemzedékek történelmi feladata, az ember történetileg változó eszménye alkotja, amely ugyanolyan változó, mint az egész herderi világ.

Herdernél a vallás igazi tartalma — ugyanúgy, mint a német felvilágosodás legtöbb képviselőjének nézeteiben — az erkölcsre redukálódik. Minthogy észreveszi a számos megoldhatatlan ellentmondást a vallásról alkotott saját felfogása és a vallási hiedelmek tényleges formái között, Herder kísérletet tesz megoldásukra. Nevezetesen élete végén „Religion, Lehrmeinungen und Gebräuche" című művében azt javasolja, hogy a keresztény szertartásokat és dogmákat kizárólag erkölcsi kötelezettségeket kifejező jelképeknek tekintsük. Ez a megoldás természetes következménye volt egész filozófiája központi kategóriájának, nevezetesen a történeti haladásban beteljesedő humanitás eszméjének. Ez azonban már olyan megoldás volt, amely kifejezetten túllépte a vallásos világnézet kereteit.

Úgy tűnik, hogy Herder vallásról alkotott nézeteiben találkoztak egymással a német felvilágosodásnak mindazok a vezéreszméi, amelyeket hamarosan felkarolt és kibontott a német klasszikus filozófia. A vallásnak az erkölcsre redukálása a későbbiek folyamán Kant elméletének lett az alapvető célkitűzése, a vallásos tudat fejlődésének dinamikus felfogására pedig Hegel dialektikus elmélete tette fel a koronát. Az a felfogás viszont, hogy a vallási fogalmak történeti átalakulásai alá vannak vetve az emberiség történelemben megvalósuló eszméjének, alapgondolata a későbbi német idealizmusnak. Ez a gondolat végül — a hegeliánus baloldal és

Feuerbach nézeteiben — annak a kategorikus követelésnek kinyilvánítására vezet, hogy a vallást ugyanennek az emberiségnek nevében el kell vetni.

2. A VALLÁS MINT A GYAKORLATI ÉSZ POSZTULÁTUMA

A vallásra vonatkozó kanti nézetek rendszere ismeretelméletének és antropológiájának következménye, amely az embert a megismerés és az etika terén egyaránt megillető teljes autonómia koncepciójából folyik. Nem véletlen, hogy Kant a vallásfilozófia alapvető fogalmait először az emberi megismerés határainak elemzésével foglalkozó legfontosabb művében, „A tiszta ész kritikája"-ban (1781) tárgyalja, majd ezt követően a „Gyakorlati ész kritikája"-ban (1788) fejti ki, melynek megírásánál az általános erkölcsi rend alapjainak feltárása volt a szándéka. Egyáltalában nem meglepő tehát, hogy következő könyve, amelyben „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" (1793—1794) címen közvetlenül a racionális vallás szükségszerű formáit kereste, mind tartalmát, mind pedig szándékait tekintve, jórészt etikai tanulmány volt.

Kant filozófiája abban az alakjában, amelyben olyan erőteljesen befolyásolta a korabeli és a későbbi filozófiai gondolkodást, filozófiai működésének utolsó, ahogyan mondani szokás, kritikai időszakának gyümölcse. Erre az időszakra korlátozhatjuk valláselméletének bemutatását is. Bár ez az elmélet elég jelentősen eltér korábbi nézeteitől, mindazonáltal csak a nagy kritikai művek megírásának idején kifejtett koncepciói jelentik Kant valóban egészen eredeti hozzájárulását a vallásfilozófia fejlődéséhez, míg korábbi nézetei még a mérsékelt racionalista deizmus keretei között helyezkednek el.

Az ún. „kritikai időszak" sajátossága — Kant egész filozófiájában és a bennünket érdeklő területen egyaránt — abban nyilvánul meg, hogy Kant elismerve az embernek — mint a megismerés egészen önálló és aktív szubjektumának — teljes autonómiáját, kétségbe vonta azt a korábban már Hume által is megrendített meggyőződést, hogy az ember megismerő erői adekvát ismereteket szolgáltatnak az objektív valóság természetéről. Ez annak eredménye volt, hogy Kant az empirizmus és az apriorizmus régi antinómiáját a világhoz való viszony megfordítása árán újszerűen oldotta meg, amit ő a „filozófia kopernikuszi fordulatának" nevez. A megoldás valóban egyszerű volt: az empirizmus híveinek igazuk van, amikor azt tartják, hogy a tapasztalat általános érvényű ismereteket nyújt a világról; ez azonban csak azért van így, mert a tapasztalatnak az idő és a tér szükségszerűen érzéki formáiban tulajdonképpen a priori jellege van, és minden lehetséges tapasztalat általános és veleszületett feltételeit tükrözi vissza. Másrészt viszont a tapasztalattól független a priori tudásnak a szubjektumon kívülálló, objektív ismereti értéke van, az a természet képe, de csak azért, mert a fizikai, anyagi alakjában elméletileg megismert világ az emberi ítélőerő racionális fogalmaiból épült fel. A világ megismerése tehát nem az emberi elmétől függetlenül létező dolgok objektív tulajdonságainak megismerése, hanem olyan megismerés, amely a megismerés szubjektumától állítólag független, idegennek és önállónak tekintett mozzanatokra irányul, amik azonban a valóságban a minden emberrel veleszületett érzéki-szemléleti formák és elméleti konstrukciók szükségszerű alkotásai, amelyek által az emberi értelem a veleszületett logikai kategóriák segítségével rendszerezi az érzéki tapasztalatok heterogén sokaságát. A legegyszerűbben megfogalmazva, a

korábbi viselkedéssel ellentétben nem a világ tükröződik vissza az emberi megismerésben, tudatunkban. Éppen megfordítva. A világ szükségszerűségeiben saját tudatunk szükségszerűségei jelennek meg, mert ezek által észleljük érzékileg és ismerjük meg elméletileg azokat. A tudat az igazi és egyedüli teremtője az emberi tudás tárgyát alkotó valóságnak.

A kanti filozófiának ez a röviden felvázolt vezéreszméje is elég volt már ahhoz, hogy annak talaján tarthatatlanná váljék mind a hagyományos teológia, mind pedig a hagyományos vallásfilozófia, annak eddig ismert bármelyik alakjában. Az emberi értelem olyan rangra emelése, amikor az általa végzett megismerés autonóm forrása teljesen összeegyeztethetetlen volt a közkeletű teista koncepcióval, mivel ez az emberi megismerés értékét annak természetfölötti ihletésével kapcsolta össze. Lehetetlenné tette annak a deista felfogásnak fenntartását is, amely felé Kant is hajlott a kritikai korszakot megelőző időben, mert hiszen a deizmus bizonyosságát a teremtő létezésében abból a meggyőződésből merítette, hogy az emberi elme feltárva a természet tényleges struktúráját, felismeri abban isten tökéletességét. Tarthatatlanná vált — tegyük hozzá — az ateizmus is különböző addigi formáiban, mert ezek az irányzatok érveiket ugyancsak az emberi tudás objektív értékébe vetett hitből merítették.

A kanti vallásfilozófia ismeretkritikai premisszái azonban nem szorítkoznak csupán erre. Kant ugyanis a tudományos megismerésre vezető, fentiekben említett két szellemi képesség, nevezetesen az érzékelés és az értelem mellett megkülönböztet még egy további, harmadik képességet is, mégpedig az észt (Vernunft), amely kilépve minden lehetséges tapasztalat keretei közül, a vallási fogalmak fő forrása. Az a megismerés ugyanis,

amelyet a két első szint, az érzéki és az értelmi szint lehetővé tesz, mindig csak viszonylagos és részleges megismerés, olyan megismerés, amely a dolgokat kölcsönösen korlátozott meghatározottságukban, befejezettekként és függőkként ismeri meg. A tudományos megismerés tárgyainak ez a viszonylagossága, korlátozottsága és függősége az észt arra készteti, hogy a reá jellemző, az általánosság legmagasabb szintjén álló tulajdonságokkal felruházott eszméket alkosson, mint amilyen az ember pszichikai élményeinek egységét biztosító, örökkévaló emberi lélek fogalma. Végtelen totalitásnak tekintett a világmindenség fogalma, és végül istennek mint legmagasabb rendű, abszolút valóságnak fogalma. Csak ezeknek — kanti szóhasználattal élve — a „tiszta ész szabályozó eszméinek" fényében kapják meg az őket megillető státust a logikai kategóriákkal összekapcsolt és a lehetséges tapasztalat keretében maradó idő- és térbeli jelenségek. Ez azonban nem változtat azon a tényen, hogy csak ezek a jelenségek alkotják a megismerési szempontból értékes emberi tudás egyedül lehetséges tárgyát. Ezzel szemben a „szabályozó eszmék", bár pszichológiailag nélkülözhetetlenek, már semmi újat nem visznek be a megismerés körébe, és túllépve annak a lehetséges tapasztalat által meghatározott keretein, csak látszólagos tudást, metafizikát jelentenek. Amennyiben pedig ezeket az eszméket olyan eszméknek kezdik tekinteni, amelyeknek a szubjektívon kívüli, objektív tartalmuk van, megoldhatatlan antinómiák keletkezésére vezetnek.

Ez már nemcsak ismeretelmélet. Észrevétlenül a vallásfilozófia egészen új fajtává alakul át. Istennek az emberi elmében rejlő fogalma, amely egyúttal központi kategóriája a zsidó-keresztény vallási körben fogant világnézetnek, itt már megszűnik valamilyen, így vagy

úgy felfogott, valóságosan létező legtökéletesebb lény képe lenni, azé a lényé, akitől az ember evilági és jövőbeni életútja, sorsa függ, hanem az emberi észnek pszichológiailag ugyan elkerülhetetlen, de megismerési szempontból teljesen meddő termékévé válik. Nem a világ valóságos teremtője, ahogyan hitték, hanem egyedül az emberi gondolkodás természetében gyökerező bizonyos hajlamok külsővé válása és objektivációja, amelyek az embernek azt parancsolják, hogy győzze le a tapasztalat számára megközelíthető jelenségek relativizmusát azok totalitásként való megragadása javára. Ily módon az emberrel a legtökéletesebb, tehát fölötte uralkodó lényként saját fogalmi konstrukciója kerül szembe, amely — figyelemmel arra, hogy a gondolkodás a „tiszta ész" szférájában sajátosan emberi tevékenység — az emberi lényegnek, mint az emberen kívüli és fölötti mozzanatnak megnyilvánulási formája. Úgy látszik tehát, hogy ebben a meggyőződésben rejlenek annak a Feuerbach nevével összekapcsolt későbbi felismerésnek ismeretelméleti előzményei, amely szerint az isten fogalma nem más az ember elidegenült nembeli lényegének fogalmánál.

Annak elismerése, hogy a teológiai alapfogalmak, nevezetesen az isten és a lélek fogalma, egyedül az emberi gondolkodás sajátos struktúrájának semmiféle objektív értékkel nem rendelkező megjelenési módjai, szükségszerűen isten és a szubsztanciális, halhatatlan lélek létezésére vonatkozó klasszikus bizonyítékok, az ún. istenérvek értékének kétségbevonására vezetett. Feltehető ugyanis az a lehetőség is, hogy ezek a fogalmak ugyan bizonyos tisztán belső, pszichikai szükségszerűségek hatásának eredményei, ugyanakkor viszont valamiképp tartalmuk objektív jellegének igazolására tesznek szert. És éppen ennélfogva kap helyet Kant ismeret-

elméleti írásaiban a lélekfogalom, valamint az isten létéről szóló bizonyítékok megalapozottságának részletes elemzése. Ehelyütt ez utóbbi érvek kanti kritikájának áttekintésére szorítkozunk.

Az első az említett érvek közül az ún. „ontológiai bizonyíték". Abban áll, hogy isten létezésére vonatkozó következtetést a legtökéletesebb lény fogalmából vezetik le, mint ahogyan a négyzetnek mint egyenlő oldalú négyszögnek fogalmi meghatározásából következik, hogy minden olyan mértani alakzatnak, amely kielégíti a négyzet definíciójában foglalt ismertetőjegyeket, két olyan átlójának kell lennie, amely középpontjában derékszögben metszi egymást. Nevezetesen az isten eszméjének abban az ismertetőjegyében, amely szerint abszolút tökéletes, ennek az érvnek hívei szerint benne kell foglaltatnia a valóságos létezés tulajdonságának is. Ellenkező esetben ugyanis elképzelhető volna egy olyan lény, amely az abszolút tökéletesség ismertetőjegyein kívül rendelkeznék még a lét tulajdonságával is, aminek folytán az az isten, amely nem rendelkeznék ezzel az ismertetőjeggyel, nem volna abszolút tökéletes lény.

Kant kifogása ezzel a keresztény teológiában nagy hagyományokkal rendelkező érvvel szemben igen egyszerű. Úgy véli, hogy magának az istennek mint legtökéletesebb lénynek a fogalma már magában foglalja a bizonyítás tárgyát alkotó következtetést, amennyiben — mint azt ennél a bizonyításnál teszik — a létezést mint ismertetőjegyet a teljes tökéletesség feltételének fogadják el. Ilyen körülmények között az egész bizonyítás a legközönségesebb tautológia, vagyis analitikus ítélet alakjában jelenik meg, amelyben az állítmány magának a szubjektum tartalmának kifejtése, és amely a következményben csak azt mondja ki, ami rejtetten már benne van a premisszában. Előbb azt kellene tehát

kimutatni, hogy az istenfogalom tartalma objektív érvénnyel rendelkezik, s hogy abba ismertetőjegyként valóban beletartozik a valóságos létezés. Ezt viszont a priori úton nem lehet megtenni, mert magából a fogalomból kizárólag az implikált logikai szükségszerűségekre következtethetünk, nem pedig annak a tárgynak tényleges létezésére, amelyre a fogalom vonatkozik. Erről ugyanis egyedül és kizárólag tapasztalati alapon lehet ítéletet mondani. Az ontológiai bizonyíték ezek szerint tehát átlépés a fogalommeghatározásról a létezési ítéletre, magának az „isten" fogalmának verbális elemzése útján.

Minthogy tehát az isten létezése nem következhet annak fogalmából, azokat a bizonyítékokat kell ellenőrizni, amelyek a tapasztalatra hivatkoznak. Kant ezeket két érvre vezeti vissza — a kozmológiai és a fizikoteológiai érvekre. Az első ezek közül az ősokra hivatkozó klasszikus érvnek egy formája, a második pedig a valóság célszerű struktúrájából adódó hagyományos érvelés.

A kozmológiai érv Kant véleménye szerint csak látszólagosan tapasztalatra támaszkodó, a posteriori bizonyítás. Azt a következtetést, hogy isten mint szükségszerű, feltétlen lény létezik, itt feltételes dolgok valóságos létezéséből vezetik le — vagyis olyan dolgok létéből, amelyeknek fogalma nem tartalmazza a szükségszerű létezést, azaz nemlétezőknek is elképzelhetők —, s ezek az emberi elmét valamilyen abszolút lény fogalmához utasítják, akinek a létezés szükségszerű tulajdonsága volna, és aki egyúttal a nem szükségszerű dolgok, tehát az egész világmindenség okának tekinthető.

Ez az érv a tapasztalati adatokat kizárólag azért használja fel, hogy az abszolút létezés elvont fogalmát szembeállítsa a természetes megismerés számára hozzá-

férhető viszonylagos dolgokkal. Ugyanakkor viszont ez az érv csupán az abszolút lét fogalmi tartalmának elemzése, amennyiben abból indul ki, hogy „a legfőbb realitású lény fogalma teljesen eleget tesz a létezésbeli abszolút szükségesség fogalmának"[25]. Alapjában véve itt tehát — Kant szerint — csak az ontológiai érv más alakjával van dolgunk, amit hozzá hasonlóan terhel az emberi megismerés eredendő vétke, az, hogy a fogalom tartalmát objektív valóságnak tekinti.

Ami viszont azt az érvet illeti, amely az isten létezését abból vezeti le, hogy „mindenütt a világban találni világos jeleit egy rendnek biztos célok szerint, nagy bölcsességgel keresztülvive, a tartalom leírhatatlan különféléjének, valamint a kör határtalan nagyságának egészében"[26], ez a bizonyítás Kant szerint két okból értéktelen. Először is azért, mert annyiban, amennyiben a posteriori következtetés, konklúziójában túlmegy minden lehetséges tapasztalat határán. Az isten eszméje olyan végtelenül magasan áll minden empirikus fölött, hogy azt semmiféle tapasztalatból merített tudás nem indokolhatja. Különösen azért nem, mert előzetesen bizonyítani kellene — ami empirikusan ismét csak lehetetlen —, „hogy a világ dolgai magukban ilyes rendhez és megegyezéshez általános törvények szerint alkalmatlanok, ha ők maguk még szubsztanciájuk szerint is nem volnának egy legfőbb bölcsesség produktumai"[27]. Ez az érv tehát, bár a tapasztalatból indul ki, a valóságban nem a posteriori bizonyítás, mert nincs olyan tapasztalat, amely feljogosíthatná az embert erre a következtetésre. Másodszor, ezt a következtetést a valóságban egészen más úton vezetik le. Kant véleménye

[25] *Kant:* A tiszta ész kritikája. Franklin Társulat 1913. 391. old.
[26] Ugyanott, 401. old.
[27] Ugyanott, 402. old.

szerint ez a bizonyítás a világ célszerű struktúrájából, ami mellett szólnak bizonyos empirikus érvek (az empirikus kanti felfogásában), arra a meggyőződésre jutnak, hogy a világ „önmagában" nélkülözi a célszerűséget, és a véletlenszerű világ így kialakított képével a kozmikus rend abszolút szükségszerű, a világtól különböző ősokának eszméjét állítják szembe. Márpedig „...a fiziko-teleologikus bizonyításnak a kozmologikus, ennek pedig az ontologikus bizonyítás egy egységes ősvalóról mint legfőbb lényről, szolgál alapul"[28]. Ily módon azután — Kant véleménye szerint — bezárul az istenérvek bűvös köre, megmutatva, hogy azok kivétel nélkül analitikus ítéletek, amelyek — teljesen sikertelenül — arra törekszenek, hogy az emberi elme fogalmi konstrukcióiban rejlő logikai szükségszerűségekről az objektív létezés szükségszerűségébe lépjenek át. Ebből Kant számára egy természetes megállapítás következik. Lehetetlen minden racionális teológia, amely igényeinek védelmében elméleti érvekre hivatkozik. Hasonlóképpen lehetetlen minden ismeret isten vagy bármilyen másképpen felfogott természetfölötti lények vagy erők létezéséről. A teológia központi kategóriái, a tiszta ész összes egyéb transzcendens kategóriájához hasonlóan, pusztán szubjektív eszmék, amelyeket az emberi elme vele szemben külső valóságokként él át, mint ahogyan a homorú tükör a valóságról látszólagos képet ad.

Míg azonban a helyes megismerésnek az elméleti észből származó szabályai nem engedik meg semmiféle racionális teológia megteremtését — rámutatva valamennyi tételének megismerési értéktelenségére —, addig a vallás létezése — Kant véleménye szerint — megköveteli az emberi eljárást, amelynek szabályait egy

[28] Ugyanott, 404. old.

sajátos pszichikai képesség, a „gyakorlati ész" határozza meg. A megismerés szférájában értéktelen, sőt káros fogalmak is hirtelen eltérő, sajátos státust kapnak az erkölcsileg értékelhető emberi viselkedésekre vonatkoztatva.

Az emberi cselekvés sajátossága és — mint Kant gondolja — külső szükségszerűsége az, hogy tudatos akarattal a jó megvalósítására törekszik. Ennek a jónak viszont, amennyiben azt valaki egész magatartásának vezérelveként és céljaként fogja fel, a legfőbb jó természetével kell rendelkeznie, amely nem más, mint az erény és a boldogság egymást kiegészítő egysége. Ugyanakkor azonban az erénynek és a boldogságnak ez a szükségszerű kapcsolata, ami — Kant szerint — benne rejlik a legfőbb jó eszményében és a sajátosan emberi magatartás feltétele, nem analitikus kapcsolat — minthogy az erény fogalmából nem következik a boldogság fogalma —, de nem is a posteriori jellegű összefüggés, mert az élettapasztalatok korántsem igazolják, hogy az egyik maga után vonja a másikat.[29] A gyakorlati észnek, amikor meg akarja oldani az ellentmondást az erény és a boldogság kapcsolatának szükséges elismerése, másrészt pedig e kapcsolat megindokolásának lehetetlensége között, át kell lépnie a tapasztalat határait. Az az emberben gyökerező erkölcsi parancs a belső tökéletesedésre nem valósítható meg a viszonylagos és időbeli emberi lét során. És mégis, ennek ellenére is mindenkinek ezzel a paranccsal összhangban kell eljárnia, az erkölcsi tökéletességet elérhető állapotnak kell tekintenie. Ezek szerint tehát el kell fogadni a lélek halhatat-

[29] *Kant:* Kritik der praktischen Vernunft. Verlag Philipp Reclam jun. Lipcse. 157. old.

lanságát, mert az erkölcsi eszmény csak akkor valósítható meg, ha a lélek örökkévaló.

Ugyanakkor azonban még annak elismerése sem oldja meg a legfőbb jó fogalmában rejlő ellentmondást, hogy hiszünk a halhatatlan lélekben, amely rendeltetését az időbeli korlátot nem ismerő egzisztenciában valósítja meg. Mert hiszen az erkölcsi tökéletesség sem von még boldogságot maga után, ami Kant felfogása szerint nem más, mint az akarat abszolút egyezése a helyzettel, a szituációval. Ebből azután Kant azt a következtetést vonja le, hogy — először: az erény korábban tárgyalt fogalmához hasonlóan magának a boldogságnak fogalma is megköveteli egyéni halhatatlanságát, másodszor pedig: hogy az egyedüli mód, amelyen kimutatható a kapcsolat az erkölcsi tökéletesedésre irányuló eljárás és a boldogság között, annak elismerése, hogy létezik egységünknek a természettől teljesen különböző elve, nevezetesen az abszolút legfőbb jó, és ez — mivel egyesíti önmagában ezt a két tulajdonságot —, egyúttal biztosítéka annak, hogy az erényességre törekvés egyúttal a boldogság elnyerését és gyarapítását is jelenti. Azt tehát, amit nem ismerhetünk el elméleti megismerésből folyó konklúziónak, vagyis az isten és a lélek létezését, Kant szerint az erkölcsös eljárás nélkülözhetetlen követelményeként a gyakorlati észnek kell elfogadnia.

Úgy tűnik, hogy a vallásos világnézethez tartozó alapvető kategóriák nélkülözhetetlenségének ez az erkölcsi bizonyítása nemigen egyeztethető össze Kant etikai rendszerének fő gondolatával. Eszerint ugyanis nem erkölcsi cselekedet az a tett, amelynek motívuma bármilyen egyéni jó lehet. Így tehát ennek a nézetnek értelmében, a boldogság elnyerésére irányuló tevékenységnek — még akkor is, ha a boldogság eszkatológiai síkon valósul meg —, szükségszerűen az erkölcsi minő-

sítés körén kívül kellene elhelyezkednie. Ezen túlmenően pedig a kanti vallásfilozófia egész eredetisége ellenére talán éppen ez az érvelés a legkevésbé eredeti és a legkétségbevonhatóbb. Mint ahogyan találóan jegyezte meg F. Paulsen: „isten létezésének rendőri érvére emlékeztet: aki itt nem kapta meg jutalmát vagy büntetését, megkapja azt a jövő életben. Nem minden igazság nélkül gúnyolódik Schoppenhauer, amikor azt mondja, hogy Kantnál az erény, amely szemből olyan büszkén tekint le a boldogságra, hátul tartja a markát borravalóért."[30]

De még ha fel is tennők, hogy Kantnak sikerült kimutatnia, hogy isten és a halhatatlanság eszméje szükségszerű alapja az erkölcsös cselekvésnek és ezért ezeket az eszméket általánosan el kell fogadni, végső soron mégis kiderül, hogy ebből a racionális teológiának tulajdonképpen semmiféle előnye nem származik, mert korántsem következik belőle, hogy az isten vagy a lélek ténylegesen létezik. „Itt azonban jól meg kell jegyeznünk magunknak — írta Kant —, hogy ez az erkölcsi szükségszerűség szubjektív, vagyis szükséglet, nem pedig objektív, vagyis kötelesség: mivelhogy nem létezhetik a dolgok létének elfogadására irányuló kötelezettség (ez ugyanis csak az ész elméleti használatára vonatkozik). Nem értjük ezen itt azt sem, hogy minden kötelesség alapjaként szükségszerű isten létezésének elfogadása (mert ez az alap, mint ahogy azt kielégítően megtudtuk, csak magának az észnek autonómiájában áll). A kötelességhez itt csak a legfőbb jónak a világban való megteremtésére és gyarapítására irányuló munka tartozik."[31]

[30] *F. Paulsen:* Kant i jego nauka. Varsó 1902. 308. old.
[31] *Kant:* Kritik der praktischen Vernunft. 174. old.

Kant egész fejtegetése tehát végeredményben annak kimutatására irányul, hogy elméleti úton semmiképpen sem alapozható meg az isten létezésébe vetett hit. A gyakorlati magatartás során az embernek ezt a létezést ugyan feltételeznie kell, hasonlóképpen, mint ahogyan feltételeznie kell egyéni halhatatlanságát is, ez azonban egyáltalában nem jelenti azt, mintha akár az istennek, akár a léleknek valóban léteznie kellene. Tudva, hogy egyáltalában semmi sem igazolja az isten tényleges létét, az embernek úgy kell eljárnia, mintha ez kétségbe nem vonható volna. Ugyanígy tudva, hogy az emberi halhatatlanság semmiféle értelmes érvvel nem védhető, az embernek úgy kell eljárnia, mintha az abszolút javak elérése az emberi lehetőségek körébe esne, tehát mintha a személy halhatatlan volna.

Kant meggyőződése szerint tehát a vallás olyan jelenség, amely az erkölcs, nem pedig a megismerés síkjára tartozik. Így azután a vallási hiedelmeket nem illetheti meg az igazság ismérve. A vonatkozásukban egyedül alkalmazható értékelési ismérv az erkölcsi elbírálás alá tartozó emberi cselekedetekre gyakorolt hatásuk.

A vallásnak az erkölcsre redukálása Kant „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" című művének fő gondolata, amely utolsó nagyobb lélegzetű munkái közé tartozik. Kant itt a kulcsfontosságú teológiai fogalmak megalapozottságának és helyes értelmének vizsgálatáról már közvetlenül áttér a vallásnak mint társadalmi jelenségnek kérdésére. Előző vizsgálódásaiból már egészen határozottan adódik a vallás jelenségének leírása. Ha az isten nem más mint olyan posztulátum, amelyet az emberi eljárás alapjaként kell feltételezni, akkor a vallás az erkölcsiség bizonyos különös típusának fogandó fel. Nevezetesen olyan típusának, amelynek sajátos ismertetőjegye, hogy az emberi

kötelességeket isteni parancsnak minősíti. És éppen ez a definíció húzódik végig vörös fonalként az egész művön, amikor is a vallás felfogása szempontjából számos lényeges következményt von maga után.

Kant felfogása szerint az erkölcsiségre korlátozott vallás az egyedül lehetséges racionális vallás. Ennek fényében felmerül a kérdés, mit jelent a vallásos életben mindaz, ami kívül állván azon az erkölcsi kötelezettségen, hogy az embernek a jóra kell törekednie, nem fér bele az ésszel egyező vallás így felfogott fogalmába. Kant ezt a problémát azzal oldja meg, hogy két, különböző sugarú koncentrikus kör ábrájára hivatkozik.[32] A kisebb kör jelenti a valóságos racionális vallást, vagyis az erkölcsös eljárás kötelezettségét. A nagyobb kör viszont magába foglalja mindazt, aminek indokolása nem az észből adódik, tehát az isteni sugalmazásra hivatkozó „kinyilatkoztatott" vallást annak különböző történelmi formáival egyetemben, a vallási hiedelmek konkrét formáit és azok különböző rendszereit. Itt tehát új formában nyilvánul meg a régi antinomia az egyetemes észvallás és a változó történeti vallások között, amelyeknél egyébként Kant hajlamos arra, hogy megtagadja jogukat a vallás névre, s számukra a hit (Glaube) nevet tartja fenn.

A koncentrikus köröknek ez a szimbóluma nem adja azonban teljesen vissza a kanti vallásfilozófia lényegét. Az erkölcsi tartalomként értelmezett „vallás" és a között, ami ezen kívül marad, ugyanis kétféle viszony állhat fenn. Az egyik esetben a konkrét vallási hiedelmek

[32] Lásd *Kant:* Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Hamburg 1956. 13. old. Kötetünk már sajtó alatt volt, amikor Kantnak ez az írása magyarul is megjelent. A németből fordított Kant idézetek mellett zárójelben adjuk a magyar kiadás oldalszámait. (lásd *Kant:* A vallás a tiszta ész határain belül és más írások. Gondolat Kiadó 1974. 143. old.)

és szokások a valóságban az erkölcsös cselekvési posztulátumok — kanti felfogásban — racionális megnyilvánulásának képletes formáját jelenthetik. A koncentrikus körök jelképének pedig csakis ebben az esetben van értelme. Csak ebben az esetben mondható el tehát, hogy a „hiedelmekben" „vallás" foglaltatik, hogy azok nem jelentenek mást, mint erkölcsi tartalmat rejtő külső formát.

A helyzet azonban az, hogy a ténylegesen létező alakjukban vizsgált vallási jelenségek nem mindig fejeznek ki hasznos erkölcsi tartalmakat. Mit kell tehát tennünk, és hogyan kell értékelnünk a társadalmi valóságban „empirikus hitként" létező azon hiedelmek és szokások rendkívül kiterjedt szféráját, amelyek akár a hagyományra hivatkozva mint „történelmi hit", akár pedig mint „kinyilatkoztatott hit" arra törekszenek, hogy végső okukat az isteni sugalmazásban találják meg? Kant válasza erre a kérdésre egyszerű. A vallásos élet azon egész rétegének, amelyet a kanti terminológiát felhasználva „a puszta hit határai közötti vallásnak" nevezhetnénk, nincs semmiféle önálló értelme és az nem jelent semmiféle értéket az emberi magatartás szempontjából. Ennek az így felfogott vallásnak csak az ember mint erkölcsös lény adhat értelmet azzal, hogy beleviszi saját etikai fogalmait és saját értékeit. Ehhez azonban a vallást az ész bírósága elé kell állítani, mert csak ez tudja autonóm erkölcsi ítélőképességénél fogva eldönteni, mi érdemes benne arra, hogy isteni parancsból eredőnek ismerjék el, vagyis mi fogadható el kinyilatkoztatásként és mi nem. Minthogy pedig az egyedüli lehetséges értékelési kritérium a természetes erkölcsi érzék, az emberi ész, amikor helyesen bírálja el, mi az, ami egyezik saját elveivel, és mi az, amit újra kell értelmezni és hogyan, nemcsak a kinyilatkoztatás egyedüli

igaz magyarázójának rangjára emelkedik, hanem ugyanakkor mint olyan képesség, amely annak határairól a veleszületett kritériumok alapján dönt, maga válik a kinyilatkoztatás egyedüli forrásává. Ezek szerint tehát az emberi ész feladata a vallási hiedelmek olyan interpretálása, hogy azok az egyetemes, összemberi erkölcs megvalósításának eszközei legyenek. Ez persze nem mindig lehetséges. Kant megfontolásai „A vallás a tiszta ész határain belül" c. művében megmutatják, hogy a vallási jelenségek és az erkölcsiség között általában más viszony áll fenn. Ez abból adódik, hogy a vallásos életben a legkülönbözőbb olyan hiedelmek és rituális cselekvések léteznek, amelyekben az embernek az a törekvése nyilvánul meg, hogy isten kegyelmét az erkölcs keretein kívüleső módokon nyerje el. Kant azt a jelenséget egészen egyértelműen értékeli: „Mindaz, amit az emberek véleménye szerint a jó életvitelen kívül még tenni lehet annak érdekében, hogy elnyerjék isten tetszését, csak vallási képzelgés és babona."[33] A babona így definiált köre Kantnál éppen olyan széles, mint az angol deistáknál. Mindenesetre helyet kapnak benne a rítusok, magát az imádságot sem kivéve, amely — mint ahogyan azt Kant más helyen írja — egyedül arra jó, hogy a néptömegekre hasson, mert — szerinte — oktalanság, ha valaki az imádságnak bármilyen más következményt tulajdonít, mint csak természetes következményeket. Tulajdonképpen elfogadható az a megállapítás, hogy a babona fogalma kivétel nélkül kiterjed a sajátosan vallási jelenségekre, vagyis mindazokra, amelyek bármivel is többet jelentenek az istennek mint az emberi kötelezettségek kútfőjének létezését feltételező erkölcsiségnél. Ily módon te-

[33] Ugyanott, 191. old (322. old.)

hát a babona fogalma — a deista szerzők felfogásához hasonlóan — ellentmondásba kerül a vallás fogalmával, és semmivé teszi a koncentrikus köröknek azt a bizonyos kezdeti szimbólumát. A vallásos élet közönséges és megszokott kifejezésmódjai ebben az esetben nem lehetnek az erkölcsi érzés megnyilvánulásának külső formái, mert nem mások az igazi erkölcs tagadásánál. Abban a pillanatban, amikor megszűnnek az erkölcsi eszmék kifejezései lenni, amikor kezdenek nekik önálló értelmet, illetve jelentőséget tulajdonítani, elvesztik minden racionális igazolásukat, és erkölcsi szempontból káros jelenséggé válnak. „Az egyedül igaz vallás nem tartalmaz mást, mint törvényeket, vagyis olyan gyakorlati elveket, amelyeknek feltétlen szükségszerűségét meg kell értenünk, és amelyeket ezért a tiszta ész útján (nem empirikusan) nyíltan elismerünk. Egyedül az azoknak különböző, de egyenrangú formákat adó egyház számára jelenthetnek elrendelt, vagyis istenieknek elismert parancsolatokat, amelyek azonban saját, tisztára erkölcsi ítéleteink számára önkényesek és véletlenszerűek. Annak elismerése most már, hogy ez az elrendelt hit (amely legfeljebb a népre korlátozódik és nem tartalmazhat semmiféle egyetemes világvallást) lényeges az isten szolgálata szempontjából, és hogy az az isteni szeretet elnyerésének legfőbb feltétele, nem más vallási tébolynál. Ennek a következménye a babonaság, vagyis istennek olyan látszólagos tisztelése, amely teljességgel ellenkezik az igazi, általa elrendelt kultusszal."[34]

A vallási jelenségeknek tehát csak annyiban van értelmük, amennyiben az egyetemes emberi erkölcs hordozói. Ez kategorikus megfordítása volt annak, ahogyan a

[34] Ugyanott, 169. old. (318. old.)

vallás és az erkölcs egymáshoz való viszonyát Kant előtt felfogták. Itt már nem a vallás az erkölcs forrása és a helyes eljárás egyedüli biztosítéka, hanem éppen ellenkezőleg, az ember mint értelmes lény természetéből adódó ösztönös erkölcsi érzés jelenti a vallási hiedelmek magasabb rangra emelésének egyedül lehetséges formáját.

És most itt állunk az egész kanti vallásfilozófia kulcsfontosságú problémája előtt. A vallás olyan erkölcsiség, amely az ember kötelességeit az isteni akaratból származtatja. Ugyanakkor azonban Kant szemében éppen ez az erkölcsiség nem jelent autentikus erkölcsiséget. Az ember kötelességeinek egyedüli forrása valójában az a legfőbb erkölcsi norma, amely kizárólag a természetes észből vezethető le, és amely mint belső parancs, mint kategorikus imperatívusz azt parancsolja az embernek, hogy olyan elvek szerint járjon el, amelyek általános érvényű, tehát vele szemben is alkalmazásra kerülő törvénnyé válhatnak. Abban a pillanatban azonban, amikor az erkölcsiség elveszti autonóm jellegét, amikor értelmét és szankcióját másból meríti, mint az erkölcsös cselekedet szükségességéről vallott belső meggyőződésből, akkor elveszti fennkölt jellegét, megfertőzött és gyenge erkölccsé válik. Kant ezt az antropológiai-etikai koncepciójának fényében egészen következetes nézetét a legteljesebben a „A vallás a tiszta ész határain belül"-höz írt előszóban fejtette ki: „Az erkölcsiségnek — amennyiben az az embernek mint olyan szabad lénynek fogalmára épül, aki éppen mert szabad, saját esze által feltétlen törvényekkel köti meg önmagát — a kötelesség megismeréséhez nincs szüksége valamilyen más, természetfölötti lény eszméjére, annak teljesítéséhez pedig semmiféle más indítékra, mint csupán magára a törvényre. Sőt mi több, ha valakinél ilyen

szükséglettel találkozunk, abban ő maga a vétkes, és ebben az esetben semmiképpen nem lehet rajta segíteni; mert az, ami nem önmagából és az ő szabadságából fakad, nem jelenti erkölcsi defektusának semmiféle kiegyenlítését. Az erkölcsiségnek tehát ahhoz, hogy létezzék (akár objektíven, az akarás értelmében, akár szubjektíven, lehetőségként felfogva) — egyáltalában nincs szüksége a vallásra, mert hiszen a tiszta gyakorlati észnek köszönhetően önmagának elég."[35]

Ha most már visszatérünk a koncentrikus körök példájára, a kanti vallásfilozófia legfőbb gondolatát talán a következőképpen fejezhetjük ki. A vallás lényegi tartalma az erkölcs, amelynek egyedüli forrása az emberi ész, legfőbb szankciója viszont az emberi tudatban gyökerező kötelességérzés, nem pedig az engedelmesség egy természetfölötti lénynek. És éppen ez az istent legfőbb törvényhozónak elfogadó erkölcs válik vallássá, vagyis nyilvánul meg a legkülönbözőbb hiedelmek és szokások formájában. Ezek azonban, amennyiben azokat autonómoknak ismerik el, amennyiben bármilyen önálló értéket tulajdonítanak nekik, és amennyiben valamilyen az erkölcsön kívülálló funkciókat teljesítenek, a vallásnak az igazi erkölcsiségnek ellentmondó külső formáját jelentik.

Ez a koncepció kihívás a következő probléma felvetésére. Minthogy igazi erkölcsnek csak az az erkölcs minősül, amelyet a belső kötelességérzeten kívül nem vezérel semmiféle más motiváció, viszont az erkölcsiség vallási formája a legjobb esetben is leszűkíti ennek az autonómiának körét, valamint lerontja az erkölcsös cselekedet tökéletességét, amennyiben abba nem erkölcsi jellegű indokolásokat visz bele, akkor, általánosan

[35] Ugyanott, 3. old. (134. old.)

kétségbe kell vonnunk a vallás erkölcsi értékét, és arra kell törekednünk, hogy az erkölcsöt kategorikusan megszabadítsuk a vallástól. Ezt Kant azonban közvetlenül nem teszi meg, és egyedül arra a követelményre korlátozódik, hogy a vallási fogalmakat mindenképpen erkölcsi posztulátumokként kell interpretálni. De miért?

A válasz erre a kérdésre egyszerű. Kantnak az az elmélete, amely szerint a gyakorlati ész erkölcsi szemszögből „önellátó", intencióit tekintve nem empirikus leírása annak, milyen az ember, hanem kísérlet annak bemutatására, milyen lehet, és milyennek kell lennie. Ebből adódik azután az embernek, mint olyan lénynek fennkölt koncepciója, aki önmagából meríti az erkölcsi törvényeket, és csak saját lelkiismeretének ad számot arról, hogyan teljesítette kötelességeit. Itt tehát csak egy olyan jövőbeni állapotnak a képéről van szó, amely addig csak kevesek számára volt elérhető. Az emberiség eddigi élete — ahogyan azt Kant „Was ist Aufklärung" c. tanulmányában írta — az emberi nem kiskorúságának korszaka, ami abból adódik, hogy az ember még nem képes saját eszének használatára, mert még nem ébredt tudatára saját szabadságának. Mindaddig, amíg az ember nem fogja fel, hogy hozzá hasonló egyedek között élő szabad lény, alá kell vetnie magát egy tőle idegen vezetésnek, és ennek javára le kell mondania saját erkölcsi autonómiájáról. A további perspektíva azonban világos. Azt Kant főképpen „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" c. történelemfilozófiai értekezésében vázolja fel. Az emberi nem létének természetes célja az abszolút szabadságuk tudatában levő, és azt egyúttal önakaratukból úgy korlátozó egyedek közösségének megvalósítása, hogy szabadságuk más emberek szabadságával együtt érvényesülhessen. És úgy látszik, Kant erre a korra halasztja azt a lehető-

séget, hogy maradéktalanul megvalósulhasson az embernek mint olyan individuumnak erkölcsi eszménye, aki abban a helyzetben van, hogy eljárásában csupán a kategorikus imperatívuszból adódó kötelességérzethez igazodjék. Vagy más szavakkal — akinek már nem lesz szüksége arra, hogy vallási forma indokolja számára az erkölcsi normák betartását.

Ily módon a kanti valláselméletben egy, a felvilágosodás filozófiájára elég jellemző, de Kantnál egészen eredeti formában megindokolt felfogás nyilvánul meg, mely szerint a vallás nem más túlélt csökevénynél, vagy legalábbis — az emberiség érésének történelmi folyamatát nézve — potenciális csökevénynél. Azt, hogy éppen itt kell keresni „A vallás a tiszta ész határain belül"-ben jelentkező ellentmondások megoldását, úgy látszik az ugyanebből a munkából vett következő szakasz bizonyítja: „Azokat a burkokat, amelyek alatt az embrió emberré formálódik, el kell távolítani, hogy megláthassa a napvilágot. A szent hagyomány pólyái, amelyek minden tartozékukkal, kiegészítéseikkel és szokásaikkal együtt a maguk idejében értékes szolgálatokat tettek, lassan fölöslegesekké, és végül, amikor az ember belép az ifjúkorba, béklyókká válnak."[36]

A kanti vallásfilozófia minden felemássága és következetlenségei ellenére fölöttébb lényeges láncszem volt abban a folyamatban, amelynek során azután a továbbiakban létrejött a marxista materialista valláselmélet. Ennek a láncszemnek azokat a történeti szempontból aktív elemeit, amelyeknek folytatásával és kibontásával a későbbi német filozófiában találkozunk, a következő tézisekben összegezhetjük:

[36] Ugyanott, 134. old. (264.. old.)

1. A teológiai fogalmak, különösen pedig az istenfogalom, bizonyos a priori, tehát az ember lényegéhez tartozó, az elméleti és gyakorlati észből fakadó posztulátumok külsővé válásai, olyan fogalmak, amelyek az emberrel tőle teljesen független és fölötte uralkodó lényként állnak szemben. Ez a gondolat nyitotta meg az utat a vallásos elidegenülés későbbi, különösen feuerbachi elméletéhez.

2. A legfőbb, és valójában egyedüli erkölcsi törvényhozó — a vallás szférájában is — kizárólag az emberi ész. Ez volt a kiindulási pontja a fichtei koncepciónak, és ennek közvetítésével, valamint a gondolkodás törvényeinek a dialektika egyetemes, ontológiailag felfogott törvényeivé való átalakítása által a hegeli dialektikus valláselmélet létrejöttére vezetett.

3. Azt a tanítást, hogy van történelmi fejlődés, amely az ember erkölcsi öntudatának fokozatos érvényesülését jelenti, ami azután lehetővé teszi az embernek, hogy teljesen élni tudjon szabadságával és ennek nyomán fokozatosan elvesse a vallási fogalmakat, a jövőben Hegel fejti ki, és még nála is messzebb menően a hegeliánus baloldal. Így azután ez az eszme az ifjú Marx elméleti és eszmei horizontjának kiformálódására ható lényeges tényezővé válik.

Kant a vallást a megismerés szférájából a gyakorlati ész síkjára helyezi át, feltárva a lényegi összefüggéseket egyfelől a vallás, másfelől pedig az ember erkölcsi, tehát lényegében társadalmi magatartásainak egész komplexuma között. Olyan impulzus volt ez, amely igen fontos szerepet játszott Fichtének a vallásról alkotott nézeteiben. Később pedig az, hogy Marx leküzdötte a feuerbachi vallásfilozófia pszichológiai és történetfilozófiai idealizmusát, szintén annak volt köszönhető, hogy az ember társadalmi gyakorlatának bizonyos formáit és

termékeit Marx is alapvetően fontos vallásképző elemnek ismerte el, mégis azzal a különbséggel, hogy Marx a gyakorlat fogalmának egészen más jelentést ad, amely már nem fér bele sem a kanti, sem a fichtei filozófiába.

3. A KANTI VALLÁSELMÉLET KÖVETKEZMÉNYEI FICHTÉNÉL

Amikor 1792-ben — véletlenségből — címlap és a szerző neve nélkül jelent meg *J. G. Fichte* (1762—1814) legkorábbi művének, a „Versuch einer Kritik aller Offenbarung"-nak első kiadása, a közvélemény azt Kant művének tartotta. Nemcsak azért, mert a mű címe szerint látszólag folytatása volt Kant nagy kritikai munkáinak, és mert köztudott volt, hogy e művek szerzője vallásfilozófiai tárgyú könyvön dolgozik (ez lett azután a „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft"). A helyzet ugyanis az volt, hogy Fichte első filozófusi fellépése során Kant korábbi tanulmányaiból, nevezetesen „A tiszta ész kritikájá"-ból és „A gyakorlati ész kritikájá"-ból olyan következtetéseket vont le, amelyekhez e művek szerzője maga is csak később jutott el. Fichte egész művének fő gondolata ugyanis a kanti eszme volt, amelyet Kantra jellemző módon vezetett le és indokolt. Fichte szerint a posteriori úton nem lehetséges semmiféle kinyilatkoztatás. Nincs olyan tapasztalat, amely önmagában lehetővé tenné bármilyen kötelesség általánosan kötelező parancsként való felfogását. Ez csak a gyakorlati ész a priori posztulátumaiból kiinduló deduktív következtetés által lehetséges, mert a gyakorlati ész törvényeit az általánosan kötelező és szükségszerű erkölcsiség normáiként, illetve a kinyilatkoztatás valóságos tartalmaként fogadjuk el, mégpedig annak folytán, hogy elismert alkotójuknak,

végrehajtójuknak istent tekintjük, akit Fichte — Kanthoz hasonlóan — az erkölcsiség és az egyéni emberi boldogság megvalósulását összekapcsoló egyedül lehetséges elvként fog fel. Évégből azonban istent olyan tulajdonságokkal kell felruházni, mint az abszolút igazságosság, a mindentudás, a tökéletesség és a legfőbb jóval való azonosság, mert e tulajdonságok nélkül az istenfogalom nem teljesíthetné az őt megillető funkciókat. Ezzel feltárult annak perspektívája, hogy az istent azonosítani lehessen a legfőbb erkölcsi törvénnyel, és ez a gondolat később a fichtei vallásfilozófia központi eszméjévé válik: az istent ,,ugyanis teljesen és kizárólag az erkölcsi törvény határozza meg''[37].

Az elméletileg így megkonstruált, látszólag apologetikus következtetés arról, hogy feltétlenül istent kell elismerni az erkölcsi törvények forrásának és hatékonyságuk biztosítékának, Kanthoz hasonlóan Fichténél sem vezet azonban arra a következtetésre, hogy az isten ténylegesen létezik. ,,Olyan posztulátumai ezek az észnek, amelyeket tekintettel arra, hogy azok bennünket meghatároznak, nem objektívan adottaknak, hanem szubjektívan érvényeseknek kell elfogadnunk saját, nevezetesen emberi gondolkodásunk számára.''[38] E posztulátumok elfogadására nem a valóság struktúrája kötelez; az isteneszme elfogadása ezt a struktúrát távolról sem magyarázza meg, és le sem írja, hanem pusztán a gyakorlati emberi ész bizonyos jegyeinek objektivációjából ered, pontosabban az ember mint olyan lény jegyeinek objektivációja, akinek természetéhez tartozik az erkölcsös eljárás benne rejlő kötelességének megvalósítása. És Fichte itt sokkal határozottabban fogal-

[37] *J. G. Fichte:* Versuch einer Kritik aller Offenbarung. *J. G. Fichte:* Werke. I. köt. Lipcse 1911. 11. old.

[38] Ugyanott.

mazza meg azt, a königsbergi filozófus műveiben is már megtalálható gondolatot, amely a német vallásfilozófia történetében később rendkívül lényeges szerepet játszik és forrása lesz további fejlődésének: „istennek mint az erkölcsi törvény közvetítésével bennünk működő törvényhozónak fogalma mindannak külsővéidegenné tételén épül fel, ami a mienk, a szubjektívnak egy rajtunk kívül álló lényre való átvitelén. Ez a külsővé-idegenné tétel a vallás igazi elve, amennyiben azt az akarat determinálására akarjuk felhasználni."[39]

Azt a vallást, amely arra a feltevésre szorítkozik, hogy az ember erkölcsi elhivatottsága istentől származik, aki csak ennek az elhivatottságnak létezésében nyilvánul meg, és aki a maga részéről végső soron csupán az ember erkölcsi szükségleteinek elidegenülése — Fichte természeti vallásnak nevezi. Könnyen észrevehetjük, hogy a vallásnak ez a fogalma semmiképpen sem vonatkozik a tényleges vallási rendszerekre és vallási hiedelmekre. Ez a felfogás ugyanakkor még csak nem is kísérlet racionalizálásukra, hanem inkább annak a szándéknak a megnyilvánulása, hogy a „vallás" elnevezést az új fichtei vagy fichtei—kanti antropológia és etika megjelölésére sajátítsák ki. Ezzel szemben a történelmi valóságban létező összes vallások isten (vagy bármilyen egyéb vagy másképpen felfogott természetfölötti erő) működését nem az emberben rejlő erkölcsi törvényben találják meg, hanem az érzéki világban, amikor is a világ egészének létezését vagy bizonyos jelenségeit az isteni cselekvés bizonyítékainak ismerik el, amelynek célja bizonyos, az emberek fölött uralkodó lény akaratának kinyilvánítása az emberek számára. Az ilyen vallásokat, vagyis a tényleges vallá-

[39] Ugyanott, 24. old.

sokat Fichte kinyilatkoztatott vallásoknak nevezi, mert ezek a vallások isteni jellegük okát nem az ember erkölcsi öntudatából fakadó parancsokban keresik, hanem a legkülönbözőbb külső formákba foglalt parancsolatokban és különböző, isteni eredetűeknek tekintett inspirációkban, mint amilyenek a csodák, kinyilatkoztatások stb. Az egész mű fő problémája a vallási hiedelmek tényleges rendszereire vonatkozik ennek fényében. Ha ugyanis a kinyilatkoztatás fogalma annak az érzéki világban megnyilvánuló cselekvésnek a fogalma, amelynek útján az isten az ember erkölcsi kötelességeinek törvényhozójaként kinyilvánítja akaratát, akkor egyáltalában hogyan lehetséges a kinyilatkoztatásnak így funkcionáló fogalma? Hogyan indokolható meg, hogy a kinyilatkoztatásnak tekintett jelenség valóságos kinyilatkoztatás, hogy olyan legfőbb erkölcsi törvényeket tartalmaz, amelyekhez az embernek tartania kell magát? Annak a szükséges feltételnek, amelynek teljesülése nélkül nem ismerhető el semmiféle empirikus kinyilatkoztatás autentikusnak, annak kell tehát lennie, hogy az embernek már előzetesen rendelkeznie kell bizonyos, a tiszta gyakorlati észből levezetett, tehát a priori erkölcsi fogalmakkal, amelyek alapján elbírálható, hogy mi vagy mi nem az emberi magatartás szabályait megszabó tökéletes lény akaratmegnyilvánulása, vagy helyesebben, mi érdemli vagy nem érdemli meg, hogy ilyennek tekintsék.

Az ebből adódó következtetés egyszerű. Az összes történelmileg ismeretes vagy ilyennek tartott kinyilatkoztatásokat nemcsak alá lehet, hanem alá is kell vetni az emberi ész kritikai ítéletének, mert egyedül és kizárólag az ész állíthatja azokat szembe a veleszületett erkölcsi eszmékkel, és ellenőrizheti ily módon, hogy

a vélt kinyilatkoztatás mennyire az valóban, vagyis — Fichte gondolatát érthetőbb formába öntve — mennyire egyeztethető össze a kinyilatkoztatás azzal, amit az embernek — szelleme autonóm értékénél fogva — elfogadandónak kell elismernie.

Ehhez azonban feltétlenül el kell fogadnunk bizonyos kritériumokat, amelyeket Fichte művének négy egymást követő fejezetében (8—11. fejezetek) tárgyal egészen részletekbe menően, miközben különbséget tesz a kinyilatkoztatás hitelességének kritériumai között aszerint, hogy azok a kinyilatkoztatás formájára, tartalmára vagy a tartalom kifejezésének különböző lehetséges módjaira vonatkoznak-e. Anélkül, hogy e helyütt részletekbe mennénk, meg kell említenünk, hogy ezeknek a kritériumoknak alkalmazása tulajdonképpen mindenféle kinyilatkoztatás és minden kinyilatkoztatásra hivatkozó vallás értékének totális kétségbevonására vezet. Ezek szerint tehát nem ismerhető el kinyilatkoztatott vallásnak egyetlen olyan vallás sem, amely befolyásának növelésére bármilyen nem erkölcsi jellegű eszközt alkalmaz, különösen olyan eszközöket, mint amilyen a kényszer és a türelmetlenség, esetleg a jutalom ígérete vagy a büntetés kilátásba helyezése. Nem ismerhető el kinyilatkoztatásnak semmi olyan, ami nem vezethető le a priori a tiszta gyakorlati észből, különösen nem az isten lényege, mert ez káros volna az emberek erkölcsére. „Az az általunk megismert végtelen lény, aki a maga egész fenségében előttünk lebeg, erősen arra szorít és kényszerít majd bennünket, hogy teljesítsük parancsait; a szabadság ily módon megsemmisül, az érzéki hajlamok örökre elhallgatnak, elvesztjük az összes érdemeket... azt az edzettséget és örömöt, amit a harc nyújt; korlátozott tudású szabad lényekből szélesebb körű tudással rendelkező erkölcsi

gépekké változunk át."[40] Lehetetlenek tehát az összes állítólagos kinyilatkoztatások, amelyekben — úgymond — a valóságos isteni természet nyilvánul meg, mert erkölcsileg megölik az embert. Nem ismerhető el végül autentikus kinyilatkoztatásnak semmi, ami olyan tanításokat és parancsolatokat tartalmaz, amelyekre „eszünk nem juthatna el önmagától kinyilatkoztatás nélkül, vagy nem szabadna eljutnia, semmilyen kinyilatkoztatás nem követelheti meg, hogy higgyünk az ilyen jellegű tanításokban"[41].

Mi marad tehát ezeknek a kritériumoknak alkalmazása esetén a kinyilatkoztatásra hivatkozó vallásokból? Mi az, amit bennük valóban hitelt érdemlőnek és istieninek fogadhatunk el, olyannak, ami nemcsak megérdemli az elfogadást, hanem amit el is kell fogadnunk? Nem sok. Nevezetesen csak az, „amihez bennünket a gyakorlati ész a priori elvezet: az erkölcsi törvény és annak posztulátumai"[42].

Fichte — bár eszmei szempontból mélyreható változáson ment keresztül, amíg a szubjektív idealizmustól eljutott az objektív idealizmushoz, s a francia polgári filozófia hatása által ösztönzött liberális, sőt jakobinus nézetektől az abszolút monarchia konzervatív apológiájához —, elvileg későbbi elméleti fejlődésében is hű maradt vallásfilozófiájának fiatalkori művében kifejtett központi eszméihez, sőt ezeket a gondolatait még tovább is kibontotta. Még szembetűnőbben hangsúlyozta az ember autonóm lénnyé válását, amit a korábbi német humanitás hagyományával egybehangzóan olyan eszmeként fogott fel, amelynek elérésével az ember emberré válik, és aminek megvalósítása egyaránt alap-

[40] Ugyanott, 77. old.
[41] Ugyanott, 81. old.
[42] Ugyanott.

vető kötelessége mind az egyes egyedeknek, mind pedig az egész emberi nemnek. „Teljes emberré lenni, ez minden más célnál magasabb rendű cél."[43] Az e cél elérésére irányuló törekvés egyedüli módja annak a belső kötelességnek teljesítése, amely az emberi lét alapvető és legősibb ténye. „Az, hogy kötelességeim vannak, és hogy ezek milyenek, valami ősi és legközvetlenebb adottság. Nincs szüksége semmiféle további magyarázatra, igazolásra vagy megerősítésre."[44]

És éppen az ember önmegvalósításának ez — az erkölcsi rend általános elvének rangjára emelt — legfőbb törvénye az egyedüli isten, akinek az embernek alá kell rendelnie magát, és egyúttal az egyedüli létező isten — ahogyan azt Fichte a „System der Sittenlehre"-ben írja. „Ez az életteli és működő erkölcsi rend maga az isten; nincs szükségünk semmilyen más istenre és semmiféle más Istent nem foghatunk fel."[45]

Ha már most az egyedüli isten — ahogyan azt Fichte az „Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung"-ban (1798) kifejti — az általános erkölcsi rend, akkor az egyedüli igazi vallás az e rend által reánk rótt kötelességek teljesítése. A vallás fogalma Fichténél ily módon további lényeges átalakuláson megy át. Amennyiben lényege a kizárólag az autonómnak tekintett erkölcsiség, akkor az ilyeténképpen értelmezett vallás többé már nem bármilyen hitvallás, krédó, nem kívánja semmiféle hiedelem és dogma igaznak elismerését. Megnyilvánulási szférája nem az emberi gondolkodás területe. A vallás ehelyett a sajátosan emberi cselekvés formája. Lényege a „tett" — az emberi kötelességek senki által ki nem kényszerített és tudatos

[43] *J. G. Fichte:* Werke. IV. köt. 333. old.
[44] Ugyanott, 183. old.
[45] Ugyanott, 186. old.

teljesítése, amikor is ezek a kötelességek az embernek önmagával szemben fennálló, veleszületett kötelességérzetéből — abból a kötelességéből fakadnak, hogy embernek kell lennie.

Isten azonosítása az emberi elme struktúrája által a priori adott általános erkölcsi renddel, pontosabban, ennek a rendnek a deifikációja volt — A. Messer szerint — „Fichte hitvallása"[46]. És éppen ezzel a hittel, az egyedüli lehetséges vallással állítja Fichte szembe az „igazi ateizmust". Ez pedig szerinte nem más, mint hit egy olyan ténylegesen létező istenben, aki személyiségi vonásokkal bír és állítólag az erkölcsi törvény alkotójaként és végrehajtójaként bőségesen megjutalmazza a jót és üldözi a rosszat. És talán éppen ez a fichtei valláselmélet leginkább paradox következménye. A tényleges vallást az istentagadásra, az „ateizmusra" redukálja azzal, hogy az megfosztja az embert emberi mivoltától, viszont az igaz vallás rangjára azt a rendszert emeli, amely az ember erkölcsi autonómiájának apoteózisa és őt szellemi felszabadulásra készteti az összes vallási hiedelmek és kötelességek terhe alól.

Úgy tűnik tehát, nem egészen alaptalanul kiáltott fel szent felháborodásában a „Schreiben eines Vaters an seinen Sohn über den Fichteschen und Forbergers Atheismus" (1798) istenfélő és magát meg nem nevező szerzője: „Egészen hallatlan, hogy keresztény egyetemen valaki nyilvánosan nyílt ateizmust hirdessen."[47] Olyan leleplezés volt ez, amely vitát váltott ki Fichte ateizmusáról, és amikor ő nem tágított attól a nézetétől, hogy az isten azonos az erkölcsi törvénnyel, ez azzal a következménnyel járt, hogy elbocsátották a jénai egyetemről.

[46] *A. Messer:* Fichtes religiöse Weltanschauung. Stuttgart 1923.
[47] Idézi *A. Messer:* Id. mű. 33. old.

Kanttal összehasonlítva Fichte még erősítette azokat az irányzatokat, amelyek szerint a vallás kizárólag csak etikai kategóriákban értelmezhető. Annak, hogy Kant a vallást a gyakorlati ész posztulátumainak szférájába helyezte, szintén egy olyan vallásfelfogás lett az eredménye, amelyben a vallás tulajdonképpen megszűnt vallás lenni és a spontánul erkölcsös cselekvéssel azonosult. A hegeli valláselmélethez és egyáltalán a hegeli dialektikus ontológiához vezető, közvetítő láncszemnek tekinthető új elem volt azonban Fichtének különösen a „Die Bestimmung des Menschen" harmadik részében határozottan kifejezésre jutó hajlama arra, hogy miszticizáló módon azonosítsa az ember erkölcsi akaratát azzal a világmindenségben beteljesülő egyetemes akarattal, amely által az ember erkölcsös cselekedete hozzájárul az emberi nem végső rendeltetésének teljesüléséhez egy, az érzéki rendtől különböző rendben. Ez Fichténél azonban már eltávolodás volt a kanti vallásfilozófia hagyományaitól és egyúttal elismerése — e hagyománnyal szemben —, hogy a teológiai fogalmaknak nemcsak szubjektív ontológiai státusuk van.

4. A ROMANTIKUSOK. A VALLÁS MINT A VILÁGMINDENSÉGGEL VALÓ EGYSÉG ÉLMÉNYE

A kanti és a fichtei vallásfilozófia szigorú erkölcsi intellektualizmusa ellentéteként jött létre a német romantikusok műveiben kirajzolódó, szélsőségesen irracionalista valláskoncepció. Az általuk megfogalmazott nézetek nem tartoznak ugyan ahhoz az elméleti áramlathoz, amely a későbbiek folyamán közvetlenül elő-

készítette a vallás problémájának megoldását a történelmi materializmus által, mindazonáltal érdemes ezeket a nézeteket is felvázolnunk, már csak azért is, mert annak a szellemi légkörnek bizonyos elemét alkották, amelyben Marx és Engels nézetei kifejlődtek. Engels egyébként — rövid ideig — a romantikus valláselmélet hatása alatt állt, és éppen ez az elmélet járult hozzá ahhoz, hogy sikerült legyőznie magában annak a liberális racionalista teológiának a vallásfelfogását, amelynek kora ifjúságában áldozatul esett.

A romantika által a vallással kapcsolatban kialakított beállítottság egyik legfontosabb jellemzője ugyanis a vallás racionalista megalapozására irányuló próbálkozások elutasítása volt, az élő vallásos érzés javára. A hit rehabilitálására, aminek kezdeteit már abban láthatjuk, hogy Kant az erkölcsös magatartás posztulátumaiként védelmébe vette a teológiai fogalmakat, továbbá abban is, hogy Fichte „Die Bestimmung des Menschen" c. művének harmadik részében a hitet ismerte el annak az egyedüli elvnek, amely lehetővé teszi az Énre és a Nem-Énre, a lélek szabad világára és a determinált természetre szétszakított tudat számára az erkölcsös cselekedet értelmébe vetett bizalom visszaszerzését, a romantika azzal tette fel a koronát, hogy a hitet ismerte el a legmagasabb rendű és teljesen autonóm értéknek. A hit többé már nem erkölcsi szempontból ugyan hasznos, de megismerési szempontból meddő és ezért bizonyos fokig feszélyező szükséglet, mint Kantnál volt, hanem az emberi lét legfontosabb kérdésévé, igazi értelmévé és feltételévé válik. A hitet amelynek értéke állítólag egyedül hasznosságában állt, idővel kezdik úgy tekinteni, mint amely az ember és az őt környező valóság közötti tényleges viszonyt fejezi ki, amely azonban az ész útján megismerhetetlen.

Ez az eszmei vonal, amelynek további forrásait a német miszticizmus élő hagyományaiban, közelebbről pedig Hamann XVIII. századbeli irracionalizmusában találhatjuk meg, a XIX. század hajnalán a legteljesebben Jacobi, Schlegel, Schelling és Schleiermacher nézeteiben jutott kifejezésre. Azok közül a bonyolult tényezők közül, amelyek ebben az időben időszerűvé tették ennek az eszmeáramlatnak elméleti előfeltételezéseit, különösen a francia forradalmat és a jakobinus terrort kell említenünk. Ezeket ugyanis a materialista és deista filozófia következményeinek tartották. Megemlíthetjük továbbá azt az érzést is, hogy a hagyományos eszményeket veszélyezteti az elismert, bevett értékeket megrendítő racionalista filozófia kritikai szelleme. Kétségtelenül az irracionalista irányzatokat ösztönző tényező volt továbbá a német, különösen azonban a porosz felvilágosodás sajátos jellege is, amely — a francia felvilágosodástól eltérően — hajlamos volt arra, hogy a nép szükségleteivel számoló és a nép fölött az általános rend nevében uralkodó monarcha akaratát az ész követelményeivel egyező politikai rend alapelvének ismerje el.

A hit ily módon való felértékelése oda vezetett, hogy a vallás felfogásában és értelmezésében új irányzatok jelentkeztek. Bár e helyütt mellőzni kívánjuk az új koncepciónak az általunk tárgyalt probléma szempontjából lényegtelen, nyíltan apologetikus elemeit, mégis említenünk kell a romantikára jellemző elméleti tendenciákat. A felvilágosodás korabeli összes elméletek — a közöttük fennálló különbségektől függetlenül — egytől-egyig arra törekedtek, hogy a vallást az emberi tevékenység két, valláson kívüli formájára vezessék vissza. Vagy a tudatlanság termékét, a nem tudás formáját látták benne, amely magának az emberi meg-

ismerésnek történeti jellegéből eredt, illetve a vallást tudatos és szándékos csalás következményének tekintették vagy pedig — mint Kant vagy Fichte — a vallást az általános emberi erkölcsre szűkítették le, amelynek, az ember tökéletlenségére tekintettel, autonóm jelentésüktől megfosztott legkülönbözőbb hiedelmek érzéki formáiban kell megnyilvánulnia. Nos, a romantika kategorikusan szembefordult a vallás mind megismerési, mind pedig erkölcsi kategóriákban való felfogásával. Ez az attitűd legszembetűnőbben *F. D. E. Schleiermacher*nak (1769—1834) „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern" (1799) c. művében jutott kifejezésre. Ezeket a „Beszédek"-et a romantikus vallásfilozófia reprezentatív megnyilvánulásainak tekinthetjük, mert szerzőjük, akkoriban fiatal berlini lelkész és F. Schlegel közeli barátja, közvetlen kapcsolatban állt a német romantikusok körével. Ugyanúgy hatásuk alá került, mint amennyire ő maga is befolyásolta „Beszédei"-vel a romantikus vallásfilozófia alakulását, azért a filozófiáét, amely még akkor is elevenen hatott, amikor maga Schleiermacher már mérsékelte álláspontját mind későbbi tevékenységében, mind pedig a „Beszédek" későbbi kiadásaiban is.

Lényegileg azt mondhatjuk, hogy Schleiermachernak a vallásról kialakított és ezekben a „Beszédek"-ben kifejezésre juttatott nézetei a fichtei azonosságelmélet premisszáiból nőttek ki. Alapjuk a véges emberi Én közvetlen kapcsolatának elismerése a végtelen Énnel. Schleiermacher felfogásában azonban ennek a viszonynak mindkét tagja, és ezzel maga a viszony is, megváltoztatja jellegét. Az abszolút lény nála — Fichtével ellentétben — már nem az erkölcsi öntudat sematikus absztrakciója, hanem bizonyos egyetemes totalitássá, olyan végtelenséggé változik át, amelyet Schleier-

macher a legtöbbször Univerzumnak nevez. A konkrét emberi tudat pedig, amit Fichte teljesen megfosztott individuális jellegétől azzal, hogy azt az egyetemes erkölcsi törvény visszatükröződésére redukálta, Schleiermachernál ismét visszanyeri individuális jellegét, mégpedig annak a posztkantiánus hagyományban teljesen új gondolatnak alapján, hogy annak a totalitásnak végtelensége, amelynek az ember része, éppen az ember szellemi életének sokrétűségében és bonyolultságában jelentkezik.

Az ember tehát — vagyis az a lelkes lény, akinek benső léte nem redukálható semmilyen egységes erkölcsi formulára, bármennyire fennkölt legyen is az — létének egész gazdagságát abból meríti, hogy benne az Univerzum végtelen lehetőségei nyilvánulnak meg. Éppen ezért az az alapvető tényező, amely meghatározza sajátosan emberi jellegét és nagyságát, szubjektívan átélt viszonya az abszolútumhoz, amely az ember előtt nem a lét kikövetkeztetett ellenpárjaként, nem elvont „Nem-Énként" jelenik meg, hanem minden lét kifejezhetetlen ősforrásának alakjában.

A „Beszédek" szerint éppen ez a viszony, amelynek köszönhetően az ember az abszlútum részeseként átfoghatja mindazt, ami végtelen, jelenti a vallás tényleges tartalmát: „Az Univerzum szemlélete — kérem, barátkozzanak meg ezzel a fogalommal — egész beszédem sarokköve. Ez az Univerzum alkotja a vallásnak azt a legáltalánosabb és legfőbb formuláját, amelynek alapján a vallás bármilyen elemének helyét kijelölhetjük, és amelyből kiindulva a legpontosabban határozhatjuk meg lényegét és határait."[48]

[48] *F. Schleiermacher:* Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verachtern. Göttinga 1913. 29. old.

Azok a következtetések, amelyekre maga Schleiermacher jut a vallás eme felfogása alapján, nagyon meszszemenőek. Megmutatkozik, hogy a vallásnak nem nélkülözhetetlen eleme sem a hit egy világtól különböző, személyes isten létezésében, sem pedig a hit az emberi lélek individuális halhatatlanságában. Schleiermacher hajlamos arra, hogy ezt a két eszmét egyaránt akadálynak tekintse az Univerzum igazán vallásos szemléletének útjában. Az első esetben azért, mert az isten, aki a tényleges vallási hiedelmekben csupán az emberi nem eszményi képviselője, korántsem univerzális, egyetemes eszme. Nem más, mint partikularitásában átélt lény, vagyis csak része a benne megnyilvánuló egyetemes létnek. Ebből pedig az következik, hogy az Univerzumnak mint mindent átfogó totalitásnak szemlélete még akkor is tökéletesebb, mert teljesebb élményt jelenthet az istenbe vetett hitből fakadó érzelmeknél, ha ez a szemlélet a szó filológiai értelmében felfogott ateizmussal határos. Különösen azért van ez így, mert az a konkrét forma, amelyben isten alakjában megjelenik az Univerzumnak ez a korlátozott, mert partikularizált élménye, nem rendelkezik semmiféle objektív értékkel, minthogy kizárólag az emberi képzelet működésének irányától függ.[49] Schleiermacher — romantikus lévén — persze ezt a képzelőerőt sem tekinti egyáltalán lekicsinyelhetőnek („a képzelet az, ami az emberben a legmagasabb rendű és a legősibb"[50]), de úgy véli, hogy az — természetével összhangban — olyan víziókat hoz létre, amelyeknek az a feladatuk, hogy kifejezzék az ember individuálisan átélt érzelmeit, nem pedig az, hogy olyan fogalmakat konstruáljanak, amelyek akár álta-

[49] Ugyanott, 66. old.
[50] Ugyanott.

lános erkölcsi kötelességeket, akár pedig a valóság természetére vonatkozó igazságot tartalmaznak.

Ami a hagyományos vallásos világnézet második kulcsfontosságú fogalmát, az egyes ember halhatatlanságát illeti, Schleiermacher álláspontja nem kevésbé kategorikus. A halálon túli létbe vetett hitet az igazi vallásossággal összeegyeztethetetlen élménynek és a vallás tényleges céljával ellentétben állónak tekinti[51], bár egyúttal elismeri, hogy az ember örökkévalóságra irányuló törekvése a vallás alapvető eleme. Az ember által elérhető örökkévalóság fogalma Schleiermacher elméletében azonban egészen sajátos státust kap. Az örökkévalóság az ember számára az Univerzum misztikus szemléletének aktusában van adva. Az ember ugyanis ily módon, beleolvadva az átélt egyetemes létbe, elveszíti saját végességének érzését. És éppen ez az egyedül igazi, és egyben semmiféle eszkatológiát nem követelő, egyedül lehetséges formája az ember részesedésének abban, ami végtelen — a lét múló pillanatában átélt örökkévalóság. „A vallásos élet célja és sajátos vonása nem az a halhatatlanság, amilyet egyesek maguknak kívánnak és amiben hisznek, vagy csak azt mondják, hogy hisznek..., nem az időn kívül és az idő fölött álló halhatatlanság, hanem az a halhatatlanság, amelyet már ebben a múló életben is elérhetünk, és amely általunk szakadatlanul megoldott kérdés. A halhatatlanság abban áll, hogy az egyes léte összekapcsolódjék a végtelennel és az ember örökkévaló legyen minden pillanatban."[52]

Hasonló újraértelmezésen mennek át Schleiermacher felfogásában a keresztény vallás és teológia egyéb fo-

[51] Ugyanott, 131. old.
[52] Ugyanott, 67. old.

galmai is. Ha a csoda isten látható jele, viszont az egyedüli valóságos isten az Univerzum, akkor minden, még a legtermészetesebb, legmegszokottabb jelenség is csoda, mert az egyetemes egész része lévén, forrása lehet az Egész szemléletének, tehát forrása lehet annak a kinyilatkoztatásnak, amely az emberi tudatban állandóan végbemegy, amikor az az abszolutumra irányul. A kinyilatkoztatás a „Beszédek" szerzője szerint ugyanis nem más, mint az ember világmindenséggel való kapcsolatának újra és újra való átélése.[53] Minden esemény alkalom lehet tehát arra, hogy általa feltáruljon az örökkévalóság végtelen perspektívája. Ugyanakkor minden ember belső élete — amennyiben az igazi emberi élet — szakadatlan kinyilatkoztatás.

Figyelemmel azonban erre, az így felfogott kinyilatkoztatás és az ebből kifejlődő vallás — mint az ember állandó készsége arra, hogy saját létét az egyetemes létezéssel összefüggésben fogja fel — minden ember legmélyebben személyes élménye, amely már csak azért is egyéni, mert nemcsak azok az alkalmak lehetnek mérhetetlenül differenciáltak, amelyek megnyitják előtte a végtelenség perspektíváját, hanem azok a formák is, amelyekben a végtelenség érzése kifejeződik. A vallás tehát semmiképpen nem tárgyiasítható dogmatikus kötelességek interszubjektív rendszerévé. Minden egyes embernek megvan tehát a maga vallása, és ezek szubjektíve mind igazak, amennyiben az Univerzumtól való függőség autentikus élményét fejezik ki. Schleiermacher ebből egyrészt azt a kategorikus posztulátumot vezeti le, hogy el kell szakítani mindennemű köteléket a vallás és az államszervezet között, másrészt pedig azt, hogy helyeselni kell, sőt mi több, szenvedélyesen

[53] Ugyanott, 49. old.

védeni kell a vallási pluralizmust, minthogy az a tanúbizonysága annak, hogy az ember végtelenül sokféleképpen élheti meg az abszolutumot.

Schleiermacher eddig bemutatott nézetei a vallás belső tartalmára vonatkoznak. Természetesen nem a vallásnak mint történeti jelenségnek leírását, hanem inkább a szerző személyes hitvallását jelentik, amely persze nagyon messze esik attól, amit általában a keresztény vallásosság melletti bizonyságtételnek szoktak nevezni.

Schleiermachernak azzal a panteizmushoz közeledő álláspontjával, amely szerint a hitet kell a vallás történelmi fejlődésének interpretációs elveként elfogadni, összhangban áll az a nézete, miszerint a vallás története nem más, mint az Univerzum tudatosodásának története az emberiségben. Minthogy azonban ez a tudatossá válás csak belső megérzése az Énnek, amely szavakban kifejezhetetlen módon ráeszmél rokonságára az abszolutumnak, ennek az élménynek minden formája meddő és terméketlen; a szubjektumuktól megfosztott érzelmek megszűnnek érzelmek lenni. Így azután a vallások abban az alakjukban, amelyben élnek, csupán elkorcsosodását jelentik annak a valaha autentikus érzésnek, amelyből kezdetben fakadtak. A fogalmak és az elképzelések megmerevedett sémáivá, a szokások és kötelezettségek holt kánonjaivá átalakulva nem találnak már életteli indítékokat a lét végtelenségének átéléséhez. Ahhoz viszonyítva, amiből valaha eredtek, ellentétes jelenséggé válnak. Schleiermacher szerint elkerülhetetlen folyamat, hogy az életteli érzelmek ne alakuljanak át a szent írások holt betűivé s ezzel ne legyenek a „vallás síremlékei", múltbeli élmények elfelejtett tanúbizonyságai. Elkerülhetetlen, hogy a szóban kifejezett érzelmek ne változzanak át minden értelmet nélkülöző

üres dogmákká, és ne váljanak még meddő teológiai viták forrásaivá és a gyűlölködés tűzfészkeivé is.

Mivel azonban az embernek, amikor az abszolutum érzelmi átfogására törekszik, szakadatlanul ki kell törnie az egyéni átélés szabadságát béklyókba verő sémákból, a vallástörténet is sajátos lüktetése az ember belső életének, amely egyfelől az Univerzumról saját maga által kialakított szemléletének egyszeri és közvetlen autentikus volta, másfelől pedig azon holt formák között hányódik, amelyekben ezek az elképzelések történelmileg fennmaradtak. Ebben áll Schleiermacher valláselméletének sajátos dialektikája. Az emberi érzésekből születik — mintegy az érzések tagadásaként — a vallás minden történelmi formája, amely azután az emberiség életteli és szabad szellemi életével mint olyan fogalmak holt világa áll szemben, amelyekből a valaha autentikus érzelmek már kivesztek. Ugyanakkor azonban az emberiség további fejlődése abban nyilvánul meg, hogy az Univerzum abszolút természetéről szerzett új és egyre gazdagabb tapasztalatok lerombolják az empirikus vallásnak ezt a velük szembenálló és nekik idegen valóságát. Nincs tehát a vallásban semmi állandó, semmi olyan, ami önmagában értéket jelentene. Összes formái pusztulásra ítéltek és a múlt múzeumában a helyük. Ez a történelmileg felfogott kereszténységre is érvényes. „Szívesen állnék — írta Schleichermacher — annak a vallásnak romjai fölött, amelyet tisztelek."[54] A vallásos élet múló formáinak egyedüli állandó értéke az emberiségnek az az örök hajlama, hogy újra megtalálja igazi kapcsolatait az egyetemes egésszel, amelynek az egyes vallások csupán a történelemben visszamaradt nyomai.

Különösen nagy jelentősége volt a romantikus val-

[54] Ugyanott, 309. old.

láselmélet fejlődése szempontjából *F. W. Schelling* filozófiájának. A posztkantiánus német filozófiában még erősen élő érzést, hogy a gondolkodás szubjektuma és objektuma, az Én és a Nem-Én, kölcsönösen kiegészíti egymást, Schelling az objektív idealizmus szellemében bontja ki, amikor is felállítja a tudat és a természet abszolút azonosságának elméletét. Az az elv, amelyen ez az azonosság felépül, az abszolút lét, a tiszta Én rangjára emelt tiszta tudat. Ez az abszolút szellemi lét, ez az aktív módon létező akarat, amelynek fennmaradása aktív fejlődési folyamatot jelent, természetként, pontosabban a természet szellemi és eszmei lényegeként tárgyiasul, ami a maga részéről, minthogy megismerés tárgya lesz, lehetővé teszi a szellemnek, hogy az emberiség történeti fejlődésében megvalósuló emberi gondolat útján elérje teljes azonosságát önmagával. Ezek szerint tehát az egyetemes tudatnak önmagába való visszatérésével, a világ eszményi szerkezetének arra irányuló törekvésével van dolgunk, hogy megismerje saját egyetemességét és tökéletességét. Az abszolút Énnek ez a mozgása az a mindent átfogó szellemi hajtóerő, amely nem fejezhető ki sem verbális fogalmakkal, de arra sem alkalmas, hogy azt racionális elméleti sémák keretébe kíséreljük meg bezárni.

Egyszerűbben kifejezve, az, ami van, a természetben, az emberi gondolatban és az emberiség történetében foglalt „isteni" megnyilvánulása. Ennek a koncepciónak a panteista hagyományokkal való mélyreható rokonsága oda vezet, hogy a vallás természetére vonatkozóan belőle adódó nézet — úgy tűnik — olyan elemeket is tartalmaz, amelyek nem idegenek a régi sztoikus vagy neoplatonikus iskolák allegorikus interpretációitól. Ugyanakkor azonban — akárcsak ezek esetében — a romantikus vallásfilozófia apologetikus szándékai,

annak Schelling által kifejlesztett alakjában, a tényleges vallási hiedelmek szempontjából teljesen destruktív konzekvenciákra vezetnek. Az arra irányuló próbálkozás ugyanis, hogy megtalálják ezeknek a hiedelmeknek mélyebb, igazi értelmét, szükségszerűen mindannak kategorikus elvetését jelenti, ami a tényleges vallásos életben a vallás lényegi értékének és igazi értelmének minősül. A vallás tehát Schelling felfogásában az egyetemes isteniségnek és az emberi lény isteni voltának tudata, annak megértése és megérzése, hogyan vesz részt az egyetemes és abszolút létben az, ami egyedi és véges, tehát az ember. Ez, Schleiermacher felfogásához hasonlóan, a saját végtelenség átélését jelenti.

A vallás lényeges tartalmainak ez a felfogása Schellinget arra késztette, hogy teljesen értéktelennek tekintse a vallás külső megjelenési formáinak értelmét, tehát az összes hiedelmeket és dogmákat. Ezeket vagy történeti események mitologizált formáinak, vagy esetleg mitologizált filozófiai eszméknek tekinti. Ez a lefokozás ugyanolyan mértékben vonatkozik a pogány világ régebbi vallásaira, mint a kereszténységre. Mint ahogyan E. Hirsch írja: „a keresztény dogmákat közvetlen megszövegezésükben kigondoltaknak és hamis elképzeléseknek tartja. Az egyházi teológusok szerinte a babona hirdetőire és népcsalókra oszlanak."[55] Az első e két kategória közül — Schelling felfogása szerint — magába foglalja az ortodox vallásosság összes képviselőit, a második viszont a racionális teológia reprezentánsait, akik a hit és az ész követelményei közötti szakadék áthidalására törekednek, különösen pedig a német neológokat. És bár Schelling kriticizmusa a keresztény hiedelmek vonatkozásában totális jellegét tekintve idővel

[55] *E. Hirsch:* Geschichte der neueren evangelischen Theologie IV. köt. 422. old.

mérséklődik, amennyiben különbséget tesz azok exoterikus és ezoterikus értelme között, mégis csak ezt az utóbbit fogadja el, mert itt az érzéki képek jelentése hozzáférhető a fogalmi magyarázat számára, különösen azért, mert ez a jelentés — természetesen Schelling szerint — semmiben sem különbözik isten, a világ és a történelem azonosságáról (identitásáról) felállított saját elméletétől.

A vallás fejlődésében, amit Schelling az egyetemes tudat öntudatának alakulásaként fog fel, a világ szellemi szubsztrátuma mielőtt még nem küzdötte le azt a felfogást, hogy a valóság objektív és tőle független, mindenekelőtt a fatalista vallásokban nyilvánul meg, mint amilyenek az ősi politeizmus és az ókori görögök vallási hiedelmei voltak. Ezekben a hiedelmekben az embernek az az érzése jutott volna kifejezésre, hogy erőtlen a tőle állítólag idegen és kényszerűségként reá nehezedő világgal szemben, s hogy van egy, az emberi akaratnak alá nem rendelhető végzet, amelynek ítéletei formálják az egész emberi sorsot. A vallás későbbi története lényegét tekintve annak az eredménye, hogy a tudat felismeri saját alkotó erejét, aminek köszönhetően azután az állítólag független világ a tudat alkotásának, tehát egyedül a felszabadult, régi korlátait áttörő és saját világát, valamint a történelmet teremtő tudat abszolút jellege és szabadsága megnyilvánulási formájának mutatkozik.

Az a körülmény, hogy a vallás fejlődésében az emberi tudat megtalálta abszolút jellegét, Schelling szerint két alakban nyilvánult meg. Ezek közül az elsőbe az indiai vallások, a másodikba pedig a kereszténység tartozik. Ugyanakkor az addig egyedül empirikusan, exoterikus formában megnyilvánult kereszténység későbbi története állt csak abban, hogy fokozatosan felszabadultak

valóságos tartalmai. Ezek közül a legfőbb eszmét a krisztológiai gondolat tartalmazza. Ez a gondolat persze korántsem jelenti azt, mintha Schelling elismerné Krisztus történelmi mítoszának hitelességét annak teológiai értelmében. Az evangéliumi történetnek arról az istenről, aki emberré lett, szintén nem valamilyen egyszeri esemény a tárgya. Ez a történet ezzel szemben az egyedinek és korlátozottnak, az emberi tudatnak a végtelen abszolút létben való részesedéséről beszél, arról az emberiségről beszél, amely mint a végesség határain túllépő tudat, isteni természetű. Nem esemény volt ez tehát, hanem olyan állandó történeti folyamat, amelyben az ember — tudatára ébredve saját részvételének az abszolút Énben — a tőle állítólag független végzettel szembeni harcban megteremti saját szabadságának világát és ily módon teljesíti igazi elrendeltetését.

A schellingi vallásfilozófia alapeszméiben, különösen azonban abban, hogy Schelling a vallást a tudat fejlődésének dinamikájára szűkíti, továbbá ebből adódó idealista historizmusában nem nehéz észrevennünk azokat a kiindulási tételeket, amelyekre támaszkodva Hegel fogalmazza meg új valláselméletét. Ettől függetlenül azonban fel kell hívnunk a figyelmet bizonyos koncepciókra, amelyeket Hegel nyomán később a hegeliánus baloldal fejleszt ki, és amelyek ennek folytán aktív elemévé lesznek a Marx és Engels ifjúkori nézeteit formáló eszmei légkörnek. Az öntudat fejlődésében történelmileg megvalósuló szabadság fogalma idővel az ifjúhegeliánusok kulcsjelentőségű kategóriája lesz. Az általuk a radikális és szellemileg lázongó polgári értelmiség eszméivel átitatott ezt a szabadságfogalmat ezután átviszik a tiszta absztrakció szférájából a politikai követelések síkjára. Ennek hátterében már nem tartható tovább a schellingi mítosz, amely szerint a

szabadság birodalma az abszolút szellem vallási birodalma. Helyét végül is egy másik mítosz foglalja el, amely szerint a szabadság csak a polgári köztársaság demokratikus szabadságjogainak keretében teljesülhet.

5. A VALLÁSI FOLYAMAT HEGELI DIALEKTIKÁJA

A vallástörténet olyan folyamatként való dialektikus felfogásának elemei — amelynek során az elidegenült vallási formákat a már Schleiermacher romantikus elméletében is jelentkező dinamikus és lényegében a vallás szféráján kívül eső tartalom győzi le — a maguk teljességében a hegeli filozófiában bontakoztak ki. Úgy tűnik, éppen ez a tényező különösen fontos Hegelnek a vallási jelenségek történeti jellegéről kialakított nézeteiben. Ezért főként ebből a szemszögből közelítjük meg egész elméletét, különösen azért is, mert éppen a hegeli dialektikus vallásfelfogás volt a későbbi német koncepciók kiindulópontja.

Az ifjú Hegel elméleti fejlődése sajátos megismétlődése volt annak az útnak, amelyet a német filozófia a XVIII. és XIX. század fordulóján megtett. A vallás problémáival foglalkozó korai írásai kezdetben nem mások a mérsékelt felvilágosodott racionalizmus gondolatainak kifejtésénél, hiszen éppen ez volt az a szellemi áramlat, amelynek hatása alatt állt a középiskolában, sőt teológiai tanulmányainak kezdeti időszakában is. Ebből az időből származik közvetlenül a kanti elmélet által sugalmazott esszéje, a „Das Leben Jesu"[56] (1795), amelyben a teljesen szabad, tiszta ész jelenik meg magánvaló istenként, Jézus viszont kategorikus

[56] Hegels Theologische Jugendschriften. Tübinga 1907. 73—136. old.

imperatívuszt hirdet, amikor azt tanítja, hogy: „cselekedj a szerint az elv szerint, amelyről azt szeretnéd, hogy az egyetemes törvény legyen az emberek között. Ez a fundamentális erkölcsi törvény mindenféle törvényalkotás és az összes népek szent könyveinek tartalma"[57].

Ugyancsak kanti ihletésű az ifjú Hegel legfontosabb műve, a „Die Positivität der christlichen Religion" (1796) is. A mű a vallás felfogását illetően még a deistáknál jelentkező antinomiát tárgyalja ugyan, ennek az ellentmondásnak hegeli megoldása azonban már nemcsak a fennkölt erkölcs és az irracionális balhit hagyományos megkülönböztetésén megy túl. A későbbi hegeli nézetek szempontjából olyannyira fontos történetiség itt már szerepel, s ennek folytán már nem fér bele a kanti filozófia kereteibe sem. A hangsúly itt a következő problémán van: ha az igaz vallás az észből adódó tiszta és egyetemes erkölcsiség, és csakis ez, akkor mik és honnak származnak a külső tekintélyen alapuló tényleges — vagy ahogyan Hegel nevezi őket, „pozitív" — vallások hiedelmeikkel, szokásaikkal stb. egyetemben; miben áll ez az őket egymástól kölcsönösen megkülönböztető „pozitivitás"?

Nos hát — ez a pozitivitás nem más sajátos történelmi rárakódásnál, az egyes vallásokat formáló sajátos történeti körülmények termékénél. Ezek a körülmények vezetnek oda, hogy a tiszta erkölcsi törvény elveszíti racionális jellegét, és ezzel együtt — a vallási fogalmak és elképzelések differenciálódása folytán — egyetemességét, megszűnik önmaga lenni. Ez az utolsó következmény a különböző vallási rendszerekben különböző fokban valósulhat meg. Így azután a rendszerek „pozi-

[57] Ugyanott, 87. old. Vö. e tárggyal kapcsolatban *W. Dilthey:* Die Jugendgeschichte Hegels. Lásd: *W. Dilthey:* Gesammelte Schriften. IV. köt. Lipcse—Berlin 1921. 19. old.

tivitása" különböző körben fenyegetheti az emberiség szellemi életének erkölcsös jellegét.

És éppen ez a gondolat az, amely Hegel számára kedvező alkalmat nyújt arra, hogy elég kategorikusan szembeállítson egymással két pozitív vallást — az ókori görög vallást és a kereszténységet, amikor is a görög hiedelmeket határozottan magasabb rendűeknek ismeri el. A hegeli vallásfilozófia — és általában az egész hegeli filozófia — későbbi fejlődésének megértése szempontjából rendkívül fontosak a Hegel által itt alkalmazott kritériumok. Az antik vallás magasabbrendűsége szerinte ugyanis abból adódik, hogy az szabad emberek vallása volt, akik spontán és szabad tevékenységük során megvalósították a legfőbb jó eszméjét — saját szabad államuk eszményét. Ez a vallás tehát a nemzet közösségi eszméjét fejezte ki és ennek politikai megvalósítását szolgálta a történelemben, aminek köszönhetően az egyéni törekvések mind találkoztak az egyetemes közös célban.

A kereszténység mint pozitív vallás ezzel szemben Hegel szerint e politikai szférában jelenkező, szellemi közösség szétesésének terméke. Az antik világ független államainak, egyebek között a görög államoknak bukása, a köztársasági szabadság megsemmisülése Rómában, a zsarnokság megszilárdulása stb. — Hegel véleménye szerint — egytől-egyig oda vezető jelenségek voltak, hogy az emberi tevékenységet megszervező egyetemes jó eszméje helyett együttműködést nem ismerő egyének szélsőséges individualizmusa ütötte fel fejét. A minden embert egyaránt megillető szabadságtól megfosztott embernek szükségszerűen olyan egyénné kellett válnia, aki csak a maga javának hajszolására képes, a vallás szférájában pedig kizárólag saját egyéni üdvösségét tartja szem előtt.

Ennek a folyamatnak eredményeként alakultak ki

— Hegel szerint — a keresztény világnézet alapvető vonásai, ideértve magát az isteneszmét is. „Így tehát Róma uralkodóinak zsarnoksága — írja — elszakította az emberi szellemet a földtől és nyomort váltott ki, ami az embereket arra kényszerítette, hogy a boldogságot az égben keressék és onnan várják; a szabadságától, szellemétől, örök és abszolút elemétől megfosztott ember arra kényszerült, hogy felemelkedjék az istenhez. Isten objektív létének elmélete az ember elbukásának és rabszolgaságának megfelelője; egyedül a korszellem megnyilvánulása, manifesztálódása."[58]

A kereszténység „pozitív", történeti tartalmi elemei abból adódnak tehát, hogy az egyetemes szabadság elvesztett érzése az emberek előtt tőlük teljesen független eszményként jelenik meg, amely puszta jelenvalósága által arra kényszeríti őket, hogy az emberek állítólag társadalmon kívüli hivatását valósítsák meg. Észrevehetjük, hogy ebben a koncepcióban már benne rejlik az egész későbbi elidegenülési elmélet, mégpedig nemcsak abban az alakjában, amelyben azt maga Hegel kibontja, hanem abban a jóval radikálisabb alakban is, amely már közel áll a feuerbachi és részben a marxi elméletre olyannyira jellemző megoldásokhoz.

Az ifjú Hegel vallásfilozófiai radikalizmusa, amely — mint ahogyan itt észrevehető — lényegében a lázadó polgári demokratizmus eszméivel telített politikai filozófia volt, gyorsan elvesztette azonban élét. Már következő ifjúkori írása, a „Der Geist des Christentums und sein Schicksal" is egészen más légkört áraszt.

Ebben a műben már nem a racionális erkölcsiség jelenik meg a vallás lényegeként, hanem az egyetemes szeretet mindent átfogó érzése. E koncepció összefüg-

[58] Hegel Theologische Jugendschriften. 227—228. old.

gései a romantikával végső soron túlmennek maguknak az érzelmeknek felértékelésén. Az ebből adódó következmények ugyanis olyan tényezővé válnak, amely nemcsak Hegel későbbi valláselméletének alakulására hat, hanem tulajdonképpen egész filozófiájára. Az, hogy a romantika elutasította a kategorikus imperatívuszt mint olyan elvet, amely túlságosan elvontan és egyoldalúan értelmezi az emberi személyiséget, annak a meggyőződésnek következménye volt, hogy az emberi természet bonyolultabb és történetileg változó, továbbá hogy ez az emberi természet az a tényező, amely ugyan elkülöníti az embert a világ többi részétől, de nem állítja szembe vele. Ez a meggyőződés szükségszerűen egy általánosabb elv keresésére vezetett, amely lehetővé tette volna az emberi lét összekapcsolását az egyetemes léttel, megmentve azonban egyúttal sajátos jellegét. Tulajdonképpen ebből a törekvésből született már Fichte arra irányuló kísérlete, hogy az erkölcsi törvényt emelje a világ egyetemes elvének rangjára, Schelling azonosság-elmélete, és nem kevésbé Schleiermacher igyekezete, hogy az egyéni létet meghatározó tényezővé az egyénnek az Univerzumhoz való viszonyát tegye. Hegel romantikus korszakát viszont — részben Schelling biológiai törekvéseinek, különösen pedig természetfilozófiájának („System der Naturphilosophie", 1799) hatása alatt — az élet fogalmának bizonyos miszticizáló egyetemessé tétele jellemzi. „A tiszta élet — lét. A sokaság nem abszolút. Ez a tiszta élet a forrása minden egyes lénynek, impulzusnak és cselekedetnek."[59] Isten tiszta élet, az ember pedig létét éppen abból meríti, hogy részesedik benne.[60]

[59] Ugyanott, 303. old.
[60] Lásd ugyanott, 313. old.

És mint ahogyan Schleiermachernál a vallás az Univerzummal fennálló kapcsolat érzése, itt vallássá az istennel való összekapcsoltság válik, amikor az ember tudatára ébred közösségének mindazzal, ami ugyanolyan természetű, mint ő; mindazzal, ami él — azaz más emberekkel, és végül az istennel, mint az élet forrásával. Ez a kötelék azonban nem élhető át tiszta gondolatként, mert a reflexió sohasem lépheti át a tudat határait és nem azonosulhat teljesen azzal, ami abszolút. A vallásnak tehát olyan mindent átfogó érzésnek kell lennie, amelynek célja törekvés a tárgyával való összeolvadásra. A vallásnak tehát szeretetnek kell lennie, mégpedig olyan szeretetnek, amelyben megszűnik a különbségtétel az Én és a Nem-Én, a szubjektum és az objektum között. „Az, ami vallásos, ennélfogva — írja Hegel — a szeretet pleromája (teljessége)."[61]

A szeretetnek azonban csak akkor van az abszolutum végtelenségéhez képest teljesen vallásos jellege, ha azt az ember az élet szellemi és egyetemes jellegének felfedezéseként éli át, ami által az ember elszakítva magát az élet egyes megnyilatkozásaitól, valamint ezekből fakadó saját kötelezettségeitől, felfedezi magában saját szabadságát, mint részvételének formáját a világmindenséget átfogó alkotó lendületében.

Az életnek ez a misztikus felfogása és a szeretet közbenső láncszem volt a hegeli vallásfilozófia kialakulásában. Az a láncszem, amelyet — bizonyos egyszerűsítéssel — jó példának tekinthetünk arra, hogyan alkalmazhatók Hegel későbbi tételei saját elmélete keletkezésének leírására.

A kiindulási pont, a tézis, a kanti vallásfilozófiához kapcsolódó felvilágosult racionalizmus volt. Ennek anti-

[61] Ugyanott, 302. old.

tézisét a romantikus tiltakozás alkotta az ember erkölcs racionalizálásával szemben. Ennek folyományaként a vallás az élet abszolút jellegének irracionális érzésévé változott át, és az ember szabadságának köre így kiterjedt az erkölcsön kívüli szférákra, s az ember világának egész koncepciója megteremtette azokat a premisszákat, amelyek lehetővé tették történelmi dinamizmusának feltárását. A szintézis szerepét viszont maga a későbbi hegeli elmélet volt hivatva betölteni, ideértve a vallás elméletét is. Ez az elmélet ugyanis visszatérés volt a racionalista koncepcióhoz, de úgy, hogy ez a racionalizmus a gondolatot, mint a valóság tengelyét, teljesen új tulajdonságokkal — mozgással és fejlődéssel ruházta fel. Ennek köszönhetően kirajzolódott egy egészen újszerű historizmus, a dialektikus historizmus megteremtésének lehetősége, amely nemcsak az egész hegeli filozófiának, hanem egyúttal a vallási jelenségek természetéről kialakított hegeli nézeteknek is legtermékenyebb jellemzője.

A kiforrott hegeli rendszer egyúttal legyőzi az abszolút Én változatlan erkölcsi öntudatának fichtei objektivációja és a schellingi azonosság-elmélet antinomiáját, amely utóbbi ugyan az elvont szellemi lét egységének javára megszüntette a különbséget a szellem statikus jellege és a természet változandósága között, ezt azonban úgy tette, hogy annak fogalmában elveszett mind a valóság egész differenciáltsága, mind pedig bonyolult dinamikája. Hegel elődeitől örökli azt az idealista tételt, hogy a gondolat minden lét alapja, azzal azonban, hogy a gondolatot az ellentétek megszüntetésének dialektikus folyamataként fogja fel, amely által a gondolat új tartalmakban és azoknak megfelelő új formákban ölt testet, megteremti az egyetemes fejlődés legmélyebb elméletét a Marx előtti filozófiában.

Ennek, a hegeli vallásfilozófia téziseit közvetlenül meghatározó elméletnek lényeges tartalmi elemeit rendkívül nehéz tömören összefoglalni a túlzott leegyszerűsítés veszélye nélkül, különösen, mert Hegel nyelvezete nagyon távol áll a precizitástól és magának az elméletnek megfogalmazása sem egyértelmű különböző műveiben. Annyiban azonban, amennyiben az a hegeli vallásfilozófia elméleti eredetének megértéséhez szükséges, Hegel idealista dialektikájának vezérgondolatát az alábbi szerint mutathatjuk be.

A tudat fejlődése egyúttal magának a létnek fejlődése is, mert hiszen a valóság természete, annak folytán, hogy a valóság racionális — logikus. Így azután a gondolat önmagából fakadó fejlődésének történeti kutatása egyúttal magának a létnek kutatása, hiszen az nem más a gondolat tudatosodott tartalmánál. Ez a fejlődés három úton megy végbe. Ezeket Hegel „A szellem fenomenológiájá"-ban, később pedig — egyeseket közülük — ezt követő műveiben írja le.

1. Kezdetben a tudat — amelyet itt még egyéni tudatként vizsgál — elmerülve a természetet mint negációt, vagyis mint számára idegen objektív valóságot vele szembeállító érzéki tudás bizonyosságába, ezt az ellentmondást azzal győzi le, hogy felismeri a valóság racionális jellegét. Ily módon a tudat az öntudat újonnan elért lépcsőfokán megszünteti az őt béklyóba verő azt az érzést, hogy az Én teljességgel a Nem-Éntől, hogy a szellem a természettől függ. A fejlődésnek ezt a szakaszát általában a *szubjektív szellem* területének szokás nevezni.

2. Ezt követően a tudat, átfogva az általa megtett utat, történelmi öntudatra tesz szert, amennyiben a múltban felismeri az egyéneknek a jog, az állam és az erkölcs fejlődésében kifejezésre jutó szellemi együtt-

működését. A tudat ezen a területen elidőzik, és egyúttal létrehozza az emberiség történetének egyes szakaszait, miközben az emberiség történetében felfedezi saját történetét. Az egyedi tudat ily módon történeti státusra tesz szert. A tudatot alkotó eszmék az *objektív szellem* fejlődésének tőle független, bár csak rajta keresztül megnyilvánuló, egymást követő szakaszainak bizonyulnak.

3. És végül a szellem fejlődésének legmagasabb rendű, a két korábban megtett utat egységbe foglaló és azok partikularizmusát legyőző formája — az *abszolút szellem*. A művészetek, a vallás és a filozófia közvetítésével benne nyilvánul meg az öntudat legmélyebb tartalma, amelyben annak már csak önmagával van dolga, felszabadul minden korlátozás alól és megtapasztalva saját végtelenségét teljes szabadságra tesz szert.

A fenti séma természetesen a hegeli filozófia bonyolult elméleti szerkezetének erős leegyszerűsítése. Ugyanakkor azonban Hegel alapvető eszméinek ez a fokozatos megközelítési módja már lehetővé teszi számunkra annak a módszertani kiindulópontnak a megvilágítását, amelyből rendkívül jelentős következmények adódnak azt az új módot illetően, ahogyan Hegel felfogja a vallás részvételét a történelmi folyamatban. A legfontosabb elem itt — úgy tűnik — a történelmi determinizmus dialektikus koncepciója.

Hiszen minden, ami csak létezik — akár az emberi pszichikum körében mint olyan tartalom, amely meghatározza a világ átélésének módját és a világgal szembeni egész beállítottságot, akár a történelemben az egyének társadalmi együttműködésének uralkodó formájaként, akár a történetileg változó esztétikai, vallási és filozófiai rendszerekben — nem véletlenül létezik pontosan ilyen és nem más alakban. Mindezek a terü-

letek az emberiség szellemi fejlődésének egymást követő szakaszai, amikor is ez a fejlődés, lévén lényegében a gondolat fejlődése, a logika abszolút törvényeihez igazodik. A történelem tehát, és vele együtt a vallás, itt olyan területté válik, amelyet nem kevésbé irányítanak elháríthatatlan törvények, mint a természetet. Egyébként — magának Hegelnek véleménye szerint — ez az alárendeltség még magasabb fokú, mert a természetet, amely nem rendelkezik tudattal, tehát a fejlődés egyedüli forrásával, csak tárgyként, eredményként vizsgálhatjuk, de sohasem szubjektumként.

Éppen emiatt azonban, mert ez a fejlődés — a tudat fejlődése révén — egyetemes jellegű, a szellem minden megnyilvánulási formájának a fentebb felsorolt mindhárom területen csupán viszonylagos, történeti jellege lehet. Ez a forma csak akkor egyezik a fejlődés objektív törvényeivel, tehát csak akkor racionális és a szükségszerű — hegeli terminológiával „valóságos" —, amikor létrejöttekor az öntudat által elért színvonalat fejezi ki. Később viszont elveszíti racionális jellegét. A tudat további fejlődése által meghaladva az őt korábban életre hívó alkotó szellemtől elhagyott, holt és elidegenült formává válik, minthogy azt az alkotó szellem — legfőbb céljának, saját szabadsága teljes tudatosításának elérésére törekedve — túlhaladta.

A tudat fejlődésének logikai törvényei vezetnek — kerülő úton — a vallásos tudat létrejöttére. A saját magáról már ismeretekre szert tett tudat legelőször egy másik tudattal ütközik össze, felismeri saját függőségét ettől a másik tudattól, és saját maga állítása végett a másik tagadása által való megszüntetésére törekszik, és így elnyeri önmaga igazolását. Ebből a viszonyból jönnek létre, annak elemeiként, az úr tudata és a szolga tudata. Az első, megszüntetve a szolgai függőség érzését,

lehetővé teszi az uralmat a dolgok fölött, a második viszont — az előbbi által dologiasítva és autonómiájában tagadva — előállítja a dolgokat és általuk idegen szabadság forrása lesz.

A két, egymással szembenálló, de ugyanakkor egymástól kölcsönösen függő formára kettévált tudat így eléri a szabadság fogalmát. Ezt követően pedig — arra törekedve, hogy legyőzze az ellentmondást az úr és a szolga tudata között —, a belső felszabadulás sztoikus eszményébe megy át, majd negációját a szkepticizmusban találja meg, ami a vélt szabadság megvalósítására irányuló próbálkozásként az általános kételkedésben megszünteti mindazt, amit az öntudat korábban elért; majd feltárja az általa kialakított állapot ellentmondásait és ennek folytán további fejlődésének tényezőjévé válik.

Hegel ennek a saját szabadságát még teljesen fel nem fogó és így új ellentmondásokkal szembekerülő tudatnak éppen ebben a dialektikus „mozgásában" látja a tudat teljesen új fejlődési formájának kiindulási pontját, azt a formát, amelyet ő boldogtalan, kettévált tudatnak nevez, és amely ténylegesen nem más, mint a teista vallásos tudat.

Ez a tudat magába foglalja annak tudását, hogy létezik egy másik, teljes és minden korlátozástól mentes tudat. Ezt a tudatot, minthogy érezve saját változandóságát, nem azonosíthatja magát vele, változatlannak és abszolútnak — „lényegnek" fogja fel, míg saját magától megtagadja a „lényeg" jelleget. Ily módon megteremti saját antitéziseként a tökéletes lét fogalmát, ez a lét azonban őt magát negálja. Ez a tudat „csak ellentétének mint lényegnek, valamint saját semmisségének tudata".[62]

[62] *Hegel:* A szellem fenomenológiája. Akadémiai Kiadó 1973. 114. old.

Azt gondolhatnók, hogy itt az elidegenülés elméletének messzemenő anticipációjával van dolgunk, mégpedig ennek az elméletnek későbbi, ateista alakjaiban. Hiszen az ellentmondások által kettészakított tudat maga találja meg kiegészülését saját tökéletlenségének elidegenült absztrakciójában, amely reális tökéletességként áll vele szembe. Kétségtelen, hogy ez a koncepció éppen így ösztönözhette a vallásfilozófia későbbi fejlődését, amit egyébként a hegeliánus baloldal története igazol majd. Ami viszont magát Hegelt illeti, a kérdés annyiban bonyolultabb, mert nála a tudat önmagában ellentmondásos fejlődése egyszersmind az objektív valóság létrejövésének folyamata is. A boldogtalan tudat helyzete, minthogy azt tagadja, saját antitézise, a gondolat egyetemes „mozgását" irányító abszolútum. A tiszta tudat tehát nem kevésbé reális a boldogtalan tudatnál. És Hegel szerint az öntudat fejlődésének további formája éppen a boldogtalan tudatnak az abszolútum felé irányuló törekvése, a vele való egységének tudatosodása.

Az öntudat vallási fejlődési szakaszának lényeges vonása tehát az, hogy a szubjektum elveszti autonómiáját saját gondolatának eszmei tárgya javára. Az egyszerű és tökéletes lényegként elgondolt isten kiegészítése lesz a boldogtalan tudat tökéletlenségének. E tudat viszonya az istenhez, pontosabban a tudat viszonya a benne megjelent új tartalomhoz, a fogalomhoz, a hegeli elméletben olyan tényező, amely meghatározza a gondolat odüsszeuszi vándorútjának további folyását, nevezetesen azt, hogy egyre újabb és újabb tartalmakban realizálódik és egyre újabb formákat ölt magára.

A vallásos tudat fejlődése, amelyben Hegel a szellem vándorútjának sajátosan önálló epizódját látja, abban a formában, ahogyan azt Hegel közvetlenül értelmezi, ter-

mészetesen elég önkényes spekulatív elmélkedés a tiszta fogalom önfejlődéséről. Ez az előfeltevéseit tekintve nyilvánvalóan idealista spekuláció azonban amiatt, hogy Hegel dialektikus módszert alkalmaz, korántsem esik olyan távol attól, hogy megragadjon bizonyos valóságos történelmi törvényszerűségeket, mint ahogyan az első látszatra tűnik. És éppen ezért azok az egymást követő formák, amelyeket magára ölt az a változó viszony, amelyben a végességét és korlátozottságát érző vallásos tudat a maga eszmei kiteljesüléséhez áll, úgy látszik, nagy vonalakban a kereszténység fejlődésében megállapítható bizonyos szakaszoknak felelnek meg, már csak azért is, mert hiszen Hegel, amikor a boldogtalan tudat vándorlását elemezte, főképpen a kereszténységet tartotta szem előtt.

A vallásos tudat tehát saját fogyatékosságunk tudata. Ennélfogva nem lehet statikus állapot, hanem folyamatnak kell lennie, törekvésnek arra, hogy megszűnjön a tudatra jellemző kettészakítottság egyfelől a saját, egyéni és korlátozott létre, másfelől pedig arra az egyetemes létre, amelyet objektívként és idegenként élünk át. Olyan harcnak kell lennie, amelyet az egyedi tudat folytat azért, hogy totálisan azonosulhasson az általános tudattal. Ez az azonosulás azonban csak annak árán lehetséges, hogy egyrészt magának az abszolutumnak a fogalma logikailag kibontakozik, másrészt pedig dialektikusan átalakul az egyéni tudat viszonya az abszolutumhoz.

Ha a változatlan tudat — itt nyilvánvalóan az istenről van szó — csak általános lényegként jelenik meg, akkor az az emberi gondolkodás számára teljesen idegen elem, amellyel semmiféle azonosulás nem lehetséges. Az általános létnek tehát az egyedi létben kell testet öltenie, és a partikuláris tudat csak a tiszta általánosság

ezen antitézisének segítségével emelkedhetik fel az öntudat harmadik lépcsőfokára, és — felismerve, hogy lehetőség van az abszolút lét egyedi alakban való létezésére — ébredhet tudatára saját abszolút jellegének, küzdheti le a kettéváltság állapotát.

Ez természetesen a keresztény teológia három alapvető elemének, az atyának, a fiúnak és a szentléleknek dialektikus transzponálása. Anélkül, hogy foglalkoznánk az ebben megnyilvánuló sajátos apologetikus szándékokkal, meg kell jegyeznünk, hogy a megtestesülés vallási története itt a tudaton uralkodó logikai szükségszerűségek eredményévé alakult át. A teológiai fogalmak a hegeli dialektikának köszönhetően kezdték megmutatni történeti jellegüket, a fejlődés egyetemes törvényeinek alárendelt változandóságukat.

Hasonlóképpen három utat kell megtennie a vallásos tudat viszonyának az abszolutumhoz, mielőtt legyőzhetné a belső kettéválást. Ez a viszony először az érzelmi szférában jelentkezik, mégpedig mint hiányérzet, mint vágyakozás az istenre, aki az öntudatnak ebben a fejlődési szakaszában két okból nem vehető észre. Először azért nem, mert az egyetemesség gondolatától megfosztott érzés az istent kizárólag egyedi lét alakjában fogja fel, másodszor pedig azért nem, mert az isten az emberi élményekben földöntúli lényegként, vagyis olyan lényegként jelenik meg, amely természeténél fogva el nem érhető.

A tudat, amely így csalódott abban az eddigi törekvésében, hogy közvetlenül meg tudja ragadni az abszolutumot, csak ez után az intellektuális kaland után tudja felfedezni, hogy az abszolutum a partikuláris létben manifesztálódik, és hogy ő maga össze van vele kapcsolva. Ez az intellektuális kaland nagyjából a kereszténység keresztes hadjáratokig terjedő történetének felelne

meg. Minthogy azonban továbbra is „boldogtalan tudat", mivel nem képes arra, hogy önmagát igazolja, hogy megtalálja saját nagyságát, ezért mindent, ami pozitív, saját lehetőségét vágyainak teljesítésére, képességét a hatékony cselekvésre, egész alkotó aktivitását és mindazokat a javakat, amelyekre ezzel szert tesz, nem saját magából vezeti le, hanem abból, hogy részese a tökéletes lény kegyelmének. „Az egyes tudat ..., megtagadja magától önállósága tudatának kielégülését, s a cselekvés lényegét magától elhárítja és a másvilágba utalja."[63] A tudat ily módon visszanyeri ugyan azt az érzést, hogy össze van kapcsolva ezzel a természetfölötti léttel, ugyanakkor azonban ez az érzése csökkenti saját természetének értékét.

Ez következményeiben oda vezet, hogy az egyes emberi tudat megértve saját, kezdetben csak passzív módon átélt részvételét az abszolút létben, saját egyedisége, vagy — hogy egyszerűbben fejezzük ki magunkat — saját testi természete ellen fordul. Elzárkózik mindennemű cselekvéstől, amelyről úgy érzi, hogy az a valóságban nem tőle származik, elzárkózik az élet szépségeitől, saját akaratától, amelyet az isteni akaratnak rendelt alá, végül saját magától mint a reális világban elmerülő léttől. Totálisan tagadja saját értékeit. És az egyedi tudat éppen saját autonómiájának ebben a teljes tagadásában, „a valóban véghez vitt feláldozásban, ahogyan a tudat megszüntette a cselekvést mint övét, magánvalósága szerint a boldogtalansága is elmaradt tőle"[64]. Elszakítva mindazt, ami őt a cselekvés útján összekapcsolta az egyedi dolgok világával, a tudat mint „lényegtelen tudat" — minthogy megtagadta saját aktív lé-

[63] Ugyanott, 119. old.
[64] Ugyanott, 122. old.

nyegét — azonosult a neki állítólag idegen abszolutummal, és itt újra megtalálta régen elvesztett autonómiáját. És éppen ilyen, nyaktörő módon ért állítólag véget a középkor lezárulásával a maga Ithakájába, a szabadság királyságába igyekvő öntudat vándorútjának legdrámaibb felvonása. A boldogtalan tudat saját belső fejlődésében megszüntette önmagát, megszűnt boldogtalan tudat lenni, mert bizonyosságra tett szert arról, hogy „a tudat a maga egyediségében abszolúte magánvaló, vagyis minden realitás"[65]. Felemelkedett ahhoz a felismeréshez, hogy azonos az általános ésszel és felfedezte, hogy csak ő maga mint objektív szellem az a tudat, amely meghatározza a történelem törvényeit. Amikor pedig a művészetek, a vallás és a filozófia útján saját magának szemléletére összpontosította figyelmét, felismerte végül, hogy ő maga az abszolút szellem.

Ez a hármas felosztását és három lépcsőjét tekintve kissé sematikusnak tűnő konstrukció mindazonáltal lehetővé tette Hegelnek, hogy lényegesen elmélyítse a vallás történelmi jellegű megértését. A vallás változó jellege, amelyet a szubjektív szellem szférájában inkább még pszichológiai, szubjektív szemszögből tárgyalt, ezzel mélyen beleágyazódott a történelembe, amely — spekulatív felfogása ellenére — már nem véletlen események esetleges sorozata, hanem folyamattá vált. Ennek a folyamatnak egymást követő szakaszai Hegel szemében szükségszerű láncszemek, az összes megnyilvánulási formái pedig — a jog, az államelmélet, az erkölcs, a művészetek és a vallás területén — hasonlóképp szükségszerűen függnek össze a szellemi fejlődés közös belső tartalmával.

A tényleges vallásokban a szellem annak folytán,

[65] Ugyanott.

hogy saját, önmagába forduló reflexiójának tárgya, önmaga előtt — a gondolat mozgásának dialektikus törvényeivel összhangban — egyre újabb és magasabb rendű formákban mutatkozik meg. És ily módon, mint ahogyan korábban fejlődésen ment át az emberi öntudat, amikor arra törekedett, hogy tudatára ébredjen egységének az abszolutummal, és megismerje saját szabadságát, most ez a szellem válik abszolutummá azzal, hogy fokozatosan felfedezi az egyediségben létező végtelenségét.

Tulajdonképpen a szellemnek ez a most már a történelembe ágyazva vizsgált — persze nem kronológikus értelemben felfogott — további vándorlása alkotja csak a vallás történetét; ez annak igazi története. A vallásnak ez a történelmi felfogása jellemezte Hegelnek a vallásfilozófiáról tartott egyetemi előadásait, és ezek alapján adták ki halála után „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" (1832) c. művét.

E helyütt nem feltétlenül szükséges részleteiben is nyomon követnünk ezt a történelmi folyamatot, ahogyan azt Hegel megállapította és leírta. Éppen ezért a vallás történeti fejlődéséről felvázolt általános hegeli séma nagy vonalakban való ismertetésére korlátozódunk.

Az a pont, amellyel — Hegel szerint — az emberiség történetében elkezdődik a vallás egész fejlődési folyamata, a tudat eredeti, ősi állapota, az a természetadta tudat, amely még nem tapasztalta meg saját különállóságát. Ebben a tudatban az embert és a természetet közvetlenül összekapcsoló kötelék érzése fejeződött ki. A természetet az ember azonban az introspekció elvének megfelelően úgy fogta fel, hogy az egy titokzatos szellemi akarat megnyilvánulási területe. Ez az akarat a valóságban még az embernek külsővé vált, partikuláris és empirikus, a vágy szintjén álló öntudata volt.

Az az érzés, hogy közvetlen kapcsolat áll fenn az ember saját akarata és a természetben megvalósuló akarat között, abban nyilvánult meg, hogy már a vallás történelmileg első formája, nevezetesen a varázslatok és a mágia vallása, kísérlet volt arra, hogy az ember uralkodjék a dolgokon, és ezzel egyúttal lehetővé tegye, hogy az egyesek kinyújtsák kezüket a világ fölötti hatalom felé. Ugyanakkor azonban ezen akarat objektiválásának, konkrét tárgyakkal való összekapcsolásának szükségszerűen egy teljesen más jelenségnek, az eleven és holt tárgyak vallásos tiszteletében megnyilvánuló fétisizmusnak kialakulására kellett vezetnie.

A vallás fejlődésének következő lépcsőfoka abban áll, hogy magában a tudatban szakadás következik be. Az emberi tudattal szembekerül egy idegen tudat, mégpedig olyan abszolút és tőle teljes független erőként, amelylyel szemben az ember kénytelen a legteljesebben tagadni szabadságát. Az abszolút szellem fejlődésének ez a panteista szakasza azután három lehetséges formában nyilvánul meg. Ezeknek történeti megvalósulását jelenti a Távol-Kelet három egymást követő nagy vallásrendszere. Először is a kínai vallás, amely általános szabályként a világ egész rendjét egyetlen legfőbb elvnek, a taónak rendeli alá. Ezt követik a képzelet vallásaiként az indiai vallások, amelyekben az egyetemes egységnek, Brahmának elvont fogalma megtestesüléseinek sokarcú panteonjára bomlik fel. És végül — a harmadik szakasz a buddhizmus, mint a szemlélődés, az önmagába tekintés vallása, amely — az előző szakasz tagadása lévén — a szellemnek ebben az előző szakaszban született különféle megnyilvánulási formáit a mindent átfogó egység fogalmára redukálja. De ez a minden differenciáltságot megszüntető reflexióban átélt egység annak elismerésére vezet, hogy „a semmi és a nem-lét, a végső és a leg-

magasabb rendű. Csak a semmi igazán önálló; minden más valóság, minden ami különös, nem rendelkezik vele. Minden a semmiből ered és minden a semmibe tér vissza. A semmi az Egy, mindennek kezdete és vége."[66]

Így tehát a vallásban kibontakozó abszolút szellemnek meg kellett tagadnia saját valóságát, hogy ezt követően a fejlődés következő lépcsőfokára emelkedhessék, hogy a vallás a determinisztikus természetvallásból a szellemi szabadság fogalmának megvalósulási területévé válhasson. Mindenekelőtt azzal kellett megküzdenie, hogy az abszolút lét fogalma elszakadt az egyedi dolgoktól, amikor ez a lét megfosztva a dolgokkal való minden kapcsolatától, a semmi fogalmává alakult át. Az embernek meg kellett találnia a reális létben való részvételének alapjait, valamint újra meg kellett hódítania azokat az elvesztett előfeltételeket, amelyekre autonómiáját fölépítheti.

És ennek a folyamatnak dialektikusan ugyancsak keresztül kellett mennie a tézis, antitézis és szintézis hármas keresztútján.

1. A perzsa vallás annak megnyilvánulása volt, hogy a szellem felismerte a jó objektív valóságát, és ebből az embernek azt a kötelességét vezette le, hogy harcolnia kell a rossz ellen, amikor is ez a harc az a szféra, amelyben az emberi szabadság kiteljesedhet.

2. Ezt követően Kisázsia vallásaiban ennek a még elvont jóért folytatandó harcnak eszméje azzá a hitté alakult át, hogy az az út, amelyen az ember közeledhetik a végtelenhez a szenvedés, és hogy a halálnak mint az élet antitézisének legyőzése — ami szimbolikus formában Adonisz alakjában nyilvánult meg — az egyedi

[66] *Hegel:* Vorlesungen über die Philosophie der Religion. *Hegel* Werke. 16. köt. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main 1969. 377. old.

létet a szenvedés útján a lét formájának egy újabb, magasabb lépcsőfokára emeli.

3. És végül, Ozirisz mítoszában az új élet eszméje megszabadul kezdetben még természeti formájától. Az egyiptomi vallás ezek szerint a rossz legyőzése és átmenet a „szabad szellemiség" vallására.[67]

Ily módon tudatosodott tehát végső soron a vallásos élet szubjektumának tiszta szellemi jellege. Ez lesz azután az az alap, amelyen a hegeli sémában fölépül a vallás történeti formáinak következő triádja, a szellemi individualitás vallásai. Ezek:

1. A zsidó vallás, amely az abszolút létet, a politeizmustól eltérően, egységnek fogja ugyan fel, de sajátosan korlátozott jellegű egységnek. Abban a végtelenség jegyeivel, nevezetesen mindenre kiterjedő hatalommal, mindentudással stb. felruházott létet lát, de olyan létet, amely a maga végtelenségében egyedi, annál is inkább, mert ezt a létet saját istenségének — Izráel istenének ismeri el. Isten viszonyát a világhoz itt tehát ennek a partikularizmusnak következményei terhelik. Az isten a világon kívülálló teremtő, és az általa teremtett dolgok értéke csak abban áll, hogy az ő alkotásai.

2. A görög vallásban — a szép vallásában — a szellem a maga szépségében és különböző létezési formáinak gazdagságában nyilvánul meg. Ez az istenek, a héroszok és a kultusz tárgyainak sokaságában fejeződik ki. A görög politeizmus ezek szerint tagadása az elvont egység korábbi szakaszának, amely megfosztotta értékétől az egyedi dolgok autonóm részvételét az örökkévalóságban. Ezen egyedi dolgok

[67] Ugyanott, 394. old.

értékének megvédése azonban a szellemi lét abszolút jellegének tagadása árán ment végbe.

3. Ezt követően a római vallásban — a célszerűség vallásában — a görög politeizmus színes differenciáltsága már elhalványul. Elképzeléseinek sokrétűségét és változatosságát az korlátozza, hogy azokat egy általános cél felsőbb rendű fogalmának rendelik alá, ami visszaállítja a korábban a politeizmus által megszüntetett egységet. Ez a cél itt az állam. A vallás ebben az új köntösében az állami közösség szellemévé válik. Ebben a közösségben áll újból helyre az egyesnek és az általánosnak az az egysége, amelyet korábban egyrészt az szüntetett meg, hogy a zsidó vallás elidegenítette az általánost az egyedi dolgokból, másfelől pedig az, hogy a görög politeizmus a legteljesebben tagadta az általánosságot. A kibontakozó eszme megvalósulását az egységesítő államhatalomban találja meg. Az az egység azonban, amely ily módon jön létre, még a politikai uralom egysége, amely nélkülözi a szellemi jelleget.

Annak a szellemnek tehát, amely a római vallásban nem valósult meg még mindent átfogó logikai létként, fel kellett emelkednie a fejlődés következő, most már utolsó lépcsőfokára. Ezzel elvesztették racionális értelmüket, valóságos voltukat a különböző történelmi vallások, és — létezésük eredményeként — megszületett a szellem teljes öntudatának abszolút vallása és egyúttal a kinyilatkoztatott vallás. Az abszolút szellem itt igazi természetének megfelelően olyan tiszta gondolatként mutatkozott meg, amelyben részt vesznek az összes egyedi tárgyak. Ez a vallás — Hegel szerint — természetesen a kereszténység. És mint ahogyan arról a boldogtalan tudat tárgyalása során már szó esett, az abszolútum teljes öntudatának megvalósulásához

még három út megtételére volt szükség: az atya királyságára, a fiú királyságára és a szentlélek királyságára, amely utóbbiban valósul meg a dolgok és az abszolútum egysége, a létezés partikuláris formáinak egysége általános és mindent átfogó formájukból.

Ez az egész történetfilozófiai koncepció, amely a vallás történetét egyetlen alapelv szerint rendszerezte, a priori jellegénél fogva természetesen meddő konstrukció. Annak a gondolatnak, hogy a vallás nem más az abszolút tudat mozgásának egymást követő formáinál, amelyekben a tudat egymást követő tagadásokban juttatja érvényre saját valóságát, szükségszerűen oda kellett vezetnie, hogy a történelmi vallások a lehető legsematikusabb módon, logikai következtetés útján kapcsolódtak össze egymással. Ezt a sematizmust még fokozta a tézis, antitézis, szintézis hármas ritmusának sajátos abszolutizálása, ami persze természetes következménye volt annak a felfogásnak, hogy a dialektika az egyetemes fejlődés a priori formája.

Ugyanakkor azonban ez a koncepció volt az, amely misztifikált formában ugyan, de első ízben leplezte le — zseniális megérzéssel — a vallás fejlődésének igen fontos törvényszerűségeit. A vallási rendszerek története lényeges vonásaiban — Hegel felfogásában — az objektív szükségszerűségek működésének elháríthatatlan következménye, amelyek egyformán érvényesülnek az emberi történelem valamennyi területén, és egyformán megnyilvánulnak minden egyes vallásban, mert hiszen mindegyikük csak annak az egyetlen folyamatnak láncszeme, amelynek szubjektuma az emberi nemnek Hegel által az abszolútum fogalmában misztifikált történelmi tudata. Hegel a kereszténységet is beilleszti ebbe a folyamatba, mégpedig úgy, mint legtökéletesebb szellemi képződményt (természetesen

annak protestáns verziójában), ugyanakkor azonban mint olyan alakzatot, amely nem más azoknak a szellemi átalakulásoknak szükségszerű eredményénél, amelyek a varázslatokban és a mágiában kimerülő ősvallással kezdődtek.

Különösen termékeny gondolata volt a hegeli vallásfilozófiának az a meggyőződés, hogy a vallás egyes formái — mégpedig mind a különböző vallási rendszerek, mind azok hiedelmei, szokásai, szertartásai stb. — a valóságban egyedül külső látszatot jelentenek, valami egészen mást jelenítenek meg, ami empirikusan nincs ezekben a formákban adva, nevezetesen az általános szellemi egység egyre jobban kibontakozó eszméjét. Ez kikényszerítette annak elismerését, hogy — először, e formáknak önmagukban nincs autonóm értékük, mert hiszen értelmük csupán abban áll, hogy bennük manifesztálódnak az öntudatnak azok az egymást követő szakaszai, amelyeken fejlődése során átmegy az abszolút szellem tudata. Másodszor pedig megkövetelte annak elismerését is — és a hegeli dialektikának éppen ez a következménye tűnik különösen nagy horderejűnek —, hogy a vallásos élet összes konkrét formái, mint az abszolútum elidegenedett másléte, alá vannak rendelve a logika és egyben a történelem sajátos és őket elpusztító szükségszerűségeinek. Nem mások az általános eszme olyan elidegenült jelenségeinél, amelyek ez eszme továbbfejlődése folytán szükségszerűen megtagadásra és elvetésre kerülnek. Az ellentmondás az emberiség történelmi öntudatában megnyilvánuló új szellem és azok között a formák között, amelyeket ez a szellem még fejlődésének előző lépcsőfokán alkotott — ez lesz a vallás fejlődésének legfőbb törvénye. Ez a törvény pusztulásra ítéli a régebbi, elidegenült és a szellem

további fejlődésével szembekerülő vallási hiedelmeket és tanokat, mert ezek abban a pillanatban, amikor az egyetemes tudat fejlődése meghaladta azokat, teljesen elvesztik racionalitásukat és a további haladás érdekében elvetendők. Ez az ítélet pedig megmásíthatatlan, mert hiszen ezek a hiedelmek és tanok már abban a pillanatban elvesztették létük valóságosságát és szükségszerűségét, amikor a szellem által elhagyatva a racionalitás ellentétévé alakultak át.

Annak vagyunk tehát tanúi, hogy az abszolút szellem szakadatlan harcban áll saját elidegenült formáival, amelyek idővel idegen valóságként helyezkednek szembe vele, és amelyeknek egymás utáni legyőzése, megszüntetése az egyedül lehetséges módja a szellem fejlődésének és történeti létezésének.

Ugyanakkor azonban nem a vallás a szellem egyedüli megnyilvánulási formája. A vallás sajátossága csak abban áll, hogy „benne az egzisztáló világi szellem tudatára ébred az abszolút szellemnek"[68]. Ugyanez a szellem manifesztálódik más módon a művészetben, az államban és a jogban, egyszóval az ember történeti tevékenységének valamennyi formájában. Azok az ellentmondások tehát, amelyek dinamikussá teszik a vallás belső fejlődését, nem kizárólag a vallás ellentmondásai. Ezekből az ellentmondásokból adódik egyúttal a politikai rendszerek államjogi szerkezetének változandósága is. A vallás történetének kutatása ezek szerint az emberiség egész történetének mint olyan egységes folyamatnak kutatásává válik, amelynek valamennyi elemét egyetlen eszme logikai konzekvenciái kapcsolják össze egymással, mert hiszen

[68] *Hegel:* Előadások a világtörténet filozófiájáról. Akadémiai Kiadó 1966. 92 old.

mind csupán ugyanannak a bennük kibontakozó elvnek a jelenségformái. Amikor Hegel azt írja, hogy „a vallás az a hely, ahol egy nép definícióját adja annak, amit az igaznak tart"[69], és hogy „az állam elvét" úgy kell értelmezni, „mint magának az isteni lényegnek meghatározását"[70], akkor — Engels szavaival élve — azzal a korszakalkotó, ugyanakkor azonban „feje tetejére állított" felfedezéssel van dolgunk, amely szerint az egyes kultúrák társadalmi élete közvetlenül vallásos életükhöz kapcsolódik, ugyanazokból a tapasztalatokból fakad, és azoktól a szükségletektől függ, amelyeket a sajátos történelmi totalitásban részt vevő egyedek társadalmi együttműködésének történetileg változó formái hoznak létre.

Ha tehát a hegeli vallásfilozófia lényegének azt a tételt tekintjük, hogy a vallás története az addigi történelmi folyamatnak szükségszerű elemét alkotja, és hogy ez a folyamat csak vele együtt írható le, továbbá, hogy a vallás túlélt formáinak megsemmisülésére vezető dialektikus törvények ugyanazok, amelyek más formában az időszerűségüket vesztett társadalmi és politikai struktúrák megszüntetésében nyilvánulnak meg — talán megragadtuk azt, amiben a hegeli koncepció megközelítette a marxista vallásfelfogás bizonyos lényeges vonásait. A különbség csak az, hogy Hegelnél — dialektikájának idealista jellegével összhangban — a vallás, illetve az abszolútum benne kibontakozó öntudata a történelmi folyamat elsődleges szubjektuma, míg a politikai struktúrák, ugyanúgy, mint a partikuláris vallások és hiedelmek, csupán az abszolút lét önmegvalósításának változó alakjai.

[69] Ugyanott, 93. old.
[70] Ugyanott, 95. old.

6. AZ IFJÚHEGELIÁNUS VALLÁSKRITIKA ELMÉLETI ELŐZMÉNYEI

A hegeli filozófia belső ellentmondásai, amely szélsőséges racionalizmust próbált összeötvözni a szellem sajátos misztikájával, az egyetemes fejlődés dialektikáját pedig azzal a konzervatív felfogással igyekezett összebékíteni, hogy ez a fejlődés a protestáns vallásban és a porosz államban teljesedett ki, azzal a következménnyel jártak, hogy Hegel elméleti hagyatéka nagyjából két, egymással ellentétes irányú pályán folytatta útját.

A hegeli vallásfilozófiának különösen kényes problémája volt az alapvető keresztény dogmákhoz való viszonya, mint amilyen a személyes isten létezése, az egyéni halhatatlanság és az isten megtestesülésének történetisége. Hegel, amikor ezeket a hittételeket elvont logikai kategóriák segítségével magyarázta, alkalmat adott mind saját nézeteinek különböző interpretációjára, mind pedig a kereszténység igazi értelmének különböző felfogására. Lehetőséget nyújtott arra, hogy egy olyan álláspont reprezentánsát lássák benne, amely elég közel áll a vallási ortodoxiához. Egyébként ő maga is ezen fáradozott. Ugyanakkor azonban azt is lehetővé tette, hogy legfontosabb eszméiből — nagyobb következetességgel — egészen más következtetéseket vonjanak le, mint azok, amelyek a vallásos világnézetre jellemzőek. És éppen ez a körülmény került hamarosan a hegeli gondolat folytatói között kialakult mélyreható ellentétek gyújtópontjába. Ez azután oda vezetett, hogy a vallás természetéről egészen új nézet alakult ki, amelynek idővel Ludwig Feuerbach lett a legfőbb képviselője. Ezeknek az összecsapásoknak eszmei légkörében, bizonyos fokig azok

eredményeként, fejlődött ki nemcsak az egész marxista valláselmélet, hanem közvetve az egész marxista filozófia is.

Még Hegel életében, 1830-ban adta ki az akkor huszonhat éves *Ludwig Feuerbach* „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" c. munkáját. A mű vezéreszméje a hegeli elméleti konstrukció elég egyszerű konzekvenciája volt, és maga az a módszer, ahogyan a szerző azt levezette, összhangban állt a berlini mester tanításának szellemével. Ezek szerint az ember részvétele az abszolútumban, amit istennek Jézusban való megtestesülése szimbolizál, minden egyes emberi egyedre vonatkozik. Ez még egyezett a hegeli eszményekkel. Feuerbach azonban felhívja a figyelmet arra, hogy az abszolútum nem valósulhat meg a korlátozott egyedi létben, és hogy a hit abban, miszerint ez a lét a síron túl is tart, nem szünteti meg a nehézségeket, mivel az örökkévalóság szubjektuma ugyan halhatatlan, ugyanakkor azonban egyedi lélek, amely partikuláris, nem pedig egyetemes objektum. Az egyedüli olyan objektum tehát, amelyben az abszolútum mint végtelen megvalósulhat, csak valamilyen egyetemes lét lehet — tehát nem az ember, hanem az emberiség. Az egyedi lét éppen egyedisége okából véges. Az egyedül lehetséges emberi halhatatlanság így abban áll, hogy az egyed részese az emberiség történelmének, amelyben beteljesül az abszolútum. Ugyanezt a gondolatot nála határozottabban fejezte ki egyébként 1833-ban *F. Richter*, aki „Die Lehre von den letzten Dingen" c. könyvében, Hegelre hivatkozva, ugyanezekre az indokokra építve, általánosan kétségbe vonta az egész keresztény eszkatológia elméleti értékét.

Feuerbach, különösen azonban Richter munkái azzal a következménnyel jártak, hogy Hegel konzervatív

beállítottságú követői, G. A. Gabler, J. E. Erdmann és J. Schaller, K. F. Göschel köré tömörültek, amivel megszületett az a csoportosulás, amely később a „hegeliánus jobboldal" nevet kapta. (*Göschel* egyébként már 1829-ben védelmébe vette Hegel filozófiájának összhangját a keresztény dogmatika kánonjaival, Richterrel pedig 1834-ben a „Die neue Unsterblichkeitslehre" c. bíráló recenziójával helyezkedett szembe.)

Mindazonáltal csak egy fiatal tübingai teológus, *D. F. Strauss* (1808—1874) „Das Leben Jesu" c. munkája tudatosította, milyen messzemenőek az elméleti és vallási különbségek Hegel eszmei örököseinél, és milyen következtetések adódnak a hegeli elméletből mind magának a kereszténységnek, mind pedig egyáltalában a vallásnak felfogását illetően. Strauss munkája így fordulópontot jelentett a német filozófia hegeli vonalában, és — figyelemmel arra, hogy milyen előkelő szerepet játszott abban az időben a hegeli filozófia — végső soron egész Németország szellemi életében is. *F. Ch. Baur*, a „Dogmengeschichte" szerzője, aki — tegyük hozzá — egyúttal Strauss tanítómestere is volt, azt írta, hogy „neki magának is túl kellett élnie Strauss könyvének korát ahhoz, hogy fogalmat alkothasson magának arról a mozgásról, amelyet az kiváltott"[71]. A hegelianizmus korunkbeli történetírója, J. Gebhardt, viszont arra hívja fel a figyelmet, hogy a Strauss által kiváltott fordulat később a polgári pozitivizmus optimista filozófiájában nyilvánult meg.[72] Érdemes megemlíteni azt is, hogy Strauss e művének tanulmányozása fordulópontot jelentett Engels eszmei fejlődésében is.

[71] Idézi *E. Hirsch:* Id. mű. V. köt. 503. old.

[72] *J. Gebhardt:* Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte der Hegelischen Schule in den Jahren 1830—1840. München 1963. 95. old.

Strauss — ahhoz hasonlóan, ahogyan azt korábban Feuerbach és Richter tette az egyéni halhatatlanságba vetett hittel kapcsolatban — a hegeli filozófia talaján az egész keresztény filozófia szempontjából kulcskérdést jelentő Jézus-problémával foglalkozik. Érvelésének veleje majdnem azonos Feuerbachéval és Richterével — az abszolútum az egyéni létben nem tud teljesen megvalósulni, Krisztus viszont — a szentírással összhangban — testi, emberi természetében tekintve, mint aki konkrét történeti és földrajzi feltételek között élt, csak indvídium volt.

Az abszolútum valódi kiteljesülése azonban objektumként olyan általános létet követel, amelyben megvalósulhat végtelensége. És itt a humanitás eleven német hagyománya, amelyet még megszilárdított az a hegeli meggyőződés is, hogy az általános létezés, az emberi is, magasabb rendű az egyedi léttel szemben, mintegy tálcán kínálta a megfelelő eszmét — az emberi nemet. Az az emberiség, amely fokozatos fejlődésével eljut oda, hogy uralomra tesz szert saját elméje és a világ fölött, az egyedüli olyan — persze nem befejezett, hanem önmagát állandóan aktualizáló — forma, amelynek útján az egyes egyedek részesednek az abszolút létben. Az ember mint történelmi lény, tehát olyan lényeg, aki egymást követő nemzedékek során válik önmagává és egyúttal partikularizmusában anyagi lény, valamint annak folytán, ami őt a történelmi folyamat szubjektumává teszi, szellemi lény is, valóságos részese az eszme szüntelen testetöltésének a történelemben. „Azok a tulajdonságok és funkciók, amelyeket az egyház tanítása Krisztusnak tulajdonít, valamely egyén, az isten-ember tulajdonságaiként felfogva ellentmondásosak. Ezzel szemben a nem eszméjében összhangban állnak egymással. Az emberiség a

két természetnek: az emberré vált isten és a maga végtelenségére visszaemlékező véges szellem természetének egyesülése."[73]

Jézus alakja tehát, úgy ahogyan az újszövetség könyveiben kirajzolódik, Strauss szerint egyedül az emberiségre jellemző szellemi haladás partikuláris megnyilvánulásának bizonyítékaként ismerhető el, és így a fejlődésnek csak azt a konkrét szakaszát fejezi ki, amelyet a kereszténység keletkezésének ismert történeti feltételei határoztak meg. Ez a koncepció tehát megrendítette a hegeli vallásfelfogásban jelentkező finalista elemet. A kereszténység — mint isten és az ember Jézusban teljesült szövetsége folytán abszolút vallás — történelmi szempontból is a szellemi fejlődés viszonylagos, nem pedig utolsó láncszemének mutatkozott. Ezzel az emberiség deifikációjának teljesebb perspektívája nyílt meg, amelyet azután Hegel Straussnál radikálisabb követői karoltak fel.

Strauss azonban nemcsak a hegeli indíttatás hatása alatt állt. Az a módszer, amelyet Strauss a „Das Leben Jesu"-ban alkalmazott, egyáltalán nem a történelmi valóságból dedukcióval levezetett fogalmak a priori elemzése volt. Strauss a múltat abban az alakjában vizsgálja, amelyben az az őskereszténység dokumentumaiban közvetlenül megnyilvánul. Ebben a vonatkozásban is két, „A szellem fenomenológiája"-tól egyaránt eltérő hagyomány folytatója. És éppen ezek a hagyományok azok, amelyek Hegel elméleténél jóval inkább befolyásolták Strauss egész művének végső megállapításait és azt a szerepet, amelyet Strauss a XIX. század harmincas éveiben játszott. A Németországban

[73] *D. F. Strauss:* Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. 2. köt. Tübinga 1837. 740. old.

a neológok részéről kezdeményezett filológiai bibliakutatás eredményeképpen a XIX. század elején a protestáns teológiában tartós gyökeret vert az a racionalista irányzat, amely a kanonikus szövegekben mindenekelőtt történeti dokumentumok gyűjteményét látja. Isteni ihletésük elismerése nem jelentett akadályt abból a szempontból, hogy ne kezdjenek hozzá az egyes szövegváltozatok hitelességének elbírálásához, valamint a valóságos tények elkülönítéséhez a szövegekben velük kapcsolatban megfogalmazott véleményektől, mely utóbbiakat nem kell szó szerinti hangzásukban hiteleseknek elfogadni (H. E. G. Paulus, 1761—1851). Ezek csupán szerzőik pszichikai és kulturális korlátozásoktól nem mentes véleményét fejezik ki. Ezzel megszületett a bibliakritika.

Másrészt viszont az a még Herder által kezdeményezett és utána a romantikusok részéről felkapott irányzat, amely figyelmét a népi kultúrára és annak eleven hagyomány-érzékére fordította — amely spontán alkotóerejénél fogva egyes történeti eseményeket legendákká alakít át —, hozzájárult ahhoz, hogy gondosabban kezdték tanulmányozni a mítoszokat, különösen pedig az antik világ mítoszait. Már nem láttak bennük — a késői francia felvilágosodáshoz hasonlóan — irracionális és semmivel nem indokolható babonaságot. Felfedezték ezzel szemben, hogy azok a régmúlt korok egyetemes világnézetének a népi hagyomány verbális átadása során kiformálódott képszerű és költői kifejeződési formái.

A mítosz így értelmezett kategóriáját Strauss a „Das Leben Jesu"-hoz írt előszavában az evangéliumi szövegek elemzésének rendkívül értékes eszközének tekintette. Ez az álláspont igen nagy jelentőségű volt a korabeli liberális német biblia-magyarázat feltételei

között. A teológia hagyományosan racionalista vonala, amennyiben fenn akarta tartani a különböző csodálatos események leírásának értékét, arra kényszerült, hogy mesterkélt naturalista interpretációk rögös útjára lépjen. Önkényes és pszeudoracionális konstrukciók segítségével megszüntetett minden természetfölöttiséget. Ezzel szemben a mítosz azon koncepciójának elfogadása, miszerint az nem más, mint bizonyos spontán, de objektív szempontból nem feltétlenül autentikus élmények rögződése a hagyományban, megoldotta az alapvető nehézséget. Ennek ára azonban annak szükségszerű elismerése volt, hogy a bibliai történetek egészben véve nem egyes valóban megtörtént eseményekről tudósítanak, hanem csak a múltban kialakult meggyőződések tanúbizonyságai.

Strauss a hegeli tanításból levezetett meggyőződését, miszerint Jézus nem lehetett az abszolútum megvalósulása az egyediben, összekapcsolta az újszövetségi szövegek aprólékos vizsgálatából adódó azzal a nézetével, hogy azok az őskeresztény közösség spontán mítosz-alkotó tevékenységének eredményei. Ez arra az állításra vezetett, hogy Jézus alakja úgy, ahogyan az az evangéliumokban kirajzolódik, a maga egészében a mítosz-alkotó folyamat terméke.

És éppen ez a szenvedélyes vitákat lángra lobbantó tétel (amely egyébként magának a szerzőnek akadémiai pályafutását is derékba törte) volt az, ami megadta az utolsó lökést ahhoz, hogy Hegel szellemi örökösei között kialakuljon a radikális és kritikai vonal, az ún. hegeliánus baloldal.

Úgy látszik azonban, hogy Strauss valódi jelentősége ennek a baloldalnak kiformálódása szempontjából, valamint ezzel együtt az a szerep, amelyet azzal játszott, hogy egy új, teljesen önmaga által kialakított vallás-

elméletet fejlesztett ki, korántsem állt csak abban, hogy kétségbe vonta a Jézusról adott bibliai kép történelmi értékét, bár éppen ez a megállapítása volt az, amely a legközvetlenebbül járult hozzá mind jóhírének, mind pedig rossz hírének elterjedéséhez. Ennél sokkal lényegesebb volt koncepciójának elméleti tartalma. Ez pedig abban a meggyőződésben áll, hogy valamely társadalmi csoport tudata annyira aktív tényező, hogy élményeit és eszméit állítólag történelmileg létezett alakokban testesítheti meg. Ez a tudat alkotó képességeinek, igaz, hogy abban az időben csak mítoszképző képességének, sajátos felértékelése volt. Ennek a magasabb rangra emelésnek volt a következménye azután, hogy az őskeresztények csoportja és Jézus közötti viszony — az addigi felfogással szemben — teljesen visszájára fordult. Mint ahogyan R. Panasiuk írja, megmutatkozik, hogy „nem a mitikus Krisztus a kereszténység alapítója és megteremtője, hanem — megfordítva — az emberiségnek a történelemben kifejlődő öntudata alkotta meg mind az üdvözítő alakját, mind pedig a róla elnevezett vallást"[74].

Különösen jellemző azonban, hogy Strauss új tartalmat ad a Jézus-képzetnek. „A bibliai Jézus — fejti ki Strauss gondolatát Saas — semmi más, mint csupán az emberiségnek mítosz formájában elképzelt eszméje."[75] Azt az isten-ember képet, amelynek útján megnyilvánult a keresztény közösség tudata, Strauss azon folyamat egyik múltbeli láncszemének tekinti, amely az emberi öntudatban az egyetemes és kölcsönös közösség érzésének kialakulásához vezetett. Ezzel új távlatok

[74] *R. Panasiuk:* Filozofia i państwo. Studium myśli polityczno-społecznej lewicy hegelowskiej i młodego Marksa, 1838—1843. Varsó 1967. 32. old.

[75] *H. M. Saas:* Untersuchungen zur Religionsphilosophie in der Hegelschule 1830—1850. Münster 1963. 55. old.

tárultak fel az embernek mint a történelmi átalakulások szubjektumának teljesebb autonómiája számára. Ezek a távlatok egyeztek egyébként Feuerbach és Richter korábban kifejtett eszméivel, sőt — ami még ennél is fontosabb — az emberi nem deifikációjának azzal a későbbi koncepciójával is, amely az ifjúhegeliánus valláselmélet végső eredménye lesz.

Ami viszont magát Strausst illeti, ő a vallás fejlődését lényegében az emberiség szellemi felődésével azonosítja, amelynek tökéletlensége még abban fejeződik ki, hogy természetét a mítoszok által kialakított érzéki képzetekben ismeri meg. Az így felfogott mítosz ugyan nem csalás, bár objektíve nem fedi az igazságot, hanem csak történetileg determinált alakja annak a tudatnak, amely plasztikus képek útján jeleníti meg az öntudat elért szakaszát.

Ugyanakkor azonban az emberiség ezen nembeli tudatának, bár ez a tudat alakítja a vallás történetét és az egyetemes történelmet, Strauss felfogásában nincs még teljesen önálló jellege. Még nem egyszerűen történelmileg változó emberi tudat, nem az a társadalmi tudat, amely bizonyos embercsoport közös tapasztalatából fejlődik ki. Ez a tudat szerinte annak az emberen kívül álló objektív abszolútum-logosznak megnyilatkozása, amely ugyan kizárólag emberi törekvésekben és eszmékben nyilvánul meg, de saját törvényei szerint, amelyek függetlenek az emberi léttől és elsődlegesek hozzá képest. Az emberiség vallástörténete, és egyáltalában egyetemes története is — Strauss szerint — tehát még annak az eszmének a történetét jelenti, amely a szellemi életben valósul meg, mert a maga történeti változandóságában éppen ez az eszme sajátos szükségszerűségeinek teljesülése. Ez az álláspont nyilvánvalóan még elég közel állt Hegelhez. Ez volt

egyébként az az álláspont is, amelyet F. Ch. Baur tett az idealista módon felfogott dogmatörténetre vonatkozó vizsgálatainak módszertani alapjává, elismerve, hogy maga az eszme saját történetének teremtője: „nem a gondolkodó fejleszti ki a fogalmat, hanem a fogalom maga fejleszti ki önmagát"[76].

A straussi, és közvetve még hegeli vallásfilozófiájának éppen ezt a tételét támadta a hegeliánus baloldal. *Bruno Bauer* (1809—1882), aki Strauss ellen a múltban a konzervatív hegelianizmus hadállásaiból idézett támadást, idővel azonban — Feuerbach mellett — az új irányzat élvonalbeli képviselője lett, a szubsztanciálisan, az emberi tudattól ontológiailag független tárgyként felfogott abszolútum helyébe az öntudatnak ugyancsak Hegeltől vett, de szubjektivista módon felfogott kategóriáját állította. Szerinte nem az abszolút eszme valamilyen objektív léte alakítja az emberiség történelmét és éri el a vallásban saját természete megismerésének egymást követő szakaszait. Az emberi tudat nem a lét változó valóságának passzív megnyilvánulási formája. Éppen megfordítva. A tudat az elsődleges jelenség, a történelmi folyamat „szubsztanciája", annak egyedüli „autentikus" forrása. A tudat az, amely az önmegismerés egymást követő szakaszain átmenve az emberi nem történelmi sorsának alkotójává lesz, és bizonyos körülmények között vallási képzetek és teológiai konstrukciók köntösében jelenik meg. Ez a hegelianizmus egész történetének szempontjából forradalmi jelentőségű megfordítása volt az eszme fejlődése és a társadalmi tudat fejlődése közötti viszonynak, minthogy ezzel ez a tudat átváltozott olyan objektumból, amely egy hozzá képest külső és elsődleges fogalom

[76] Idézi *H. M. Saas:* Ugyanott, 48. old.

megvalósulása, olyan önálló szubjektummá, amely önmagában találja meg saját fejlődésének inditékait. A történelem objektumának és szubjektumának viszonyára vonatkozó hegeli megállapitást Bauer — mint ahogyan azt J. Mehlhausen irja — a következő elvnek megfelelően interpretálja: „Die Wirklichkeit soll nicht als Spiegelbild der Idee, sondern die Idee als Spiegelbild des Wirklichen konstruiert werden"[77]. Ez a megfogalmazás — úgy tűnik — találóan ragadja meg annak az elméleti fordulatnak a lényegét, amely a hegeliánus baloldalnak köszönhetően ment végbe. Csak azt kell megjegyeznünk, hogy az a „valóság", amelyről itt szó van, még mindig sajátos módon eszmei valóság, a társadalmi tudat, a történeti fejlődés bizonyos állapotát meghatározó öntudat valósága, amely nem a benne kifejezésre jutó eszmék terméke — ideértve természetesen a vallási eszméket is —, hanem tényleges alkotója.

Ez — másképpen kifejezve magunkat — a hegeli rendszerben teljesen misztifikált azon tézis feltárása volt, hogy a vallás alkotója az emberi tudat, hogy maga az ember az, aki megteremti vallási hiedelmeit. Visszatérés tehát a felvilágosodás korabeli radikális filozófiai irányzatokban megszokott nézethez, de olyan visszatérés, amelyet a hegeli hagyománynak köszönhetően az gazdagít, hogy a dialektikus fejlődési elméletbe erősen beágyazódott a vallási fogalmak történeti változandóságának eszméje.

Az ifjúhegeliánus valláselmélet radikalizmusát azonban nemcsak a tudat fogalmának objektívvé tétele határozza meg, hanem más elemek leküzdése is. Külö-

[77] *J. Mehlhausen:* Dialektik, Selbstbewusstsein und Offenbarung. Die Grundlagen der spekulativen Ortodoxie Bruno Bauers. Berlin 1965. 320. old.

nös jelentősége van itt egyrészt annak, hogy a baloldal levonta a következtetéseket a vallás és a filozófia viszonyának hegeli felfogásából, másrészt annak is, hogy átalakította a tagadás hegeli koncepcióját.

Hegel ugyanis úgy gondolta, hogy az abszolút szellem fejlődésének két alakja, a vallás és a filozófia, ugyanazt a tartalmat fejezi ki, mert mindkettőben egyaránt a szellemnek az a törekvése nyilvánul meg, hogy önmagát tegye meg megismerése tárgyának. „A filozófia egyazon talajon áll a vallással, ugyanaz a tárgya van: az általános, magán- és magáértvaló ész."[78] Ez a tétel a fő gondolata Hegel egész történetfilozófiai konstrukciójának. A különbség a kettő között szerinte csupán abban áll, hogy különböző módon nyilvánul meg bennük az abszolútum öntudata: „Így tehát a vallásnak közös tartalma van a filozófiával és csak a formák különbözők"[79]. Az első esetben ez érzéki forma. Az elvont tartalom abban plasztikus képek alakját ölti magára. „A vallásban ez a tartalom a művészet által a közvetlen külső szemlélet, továbbá a képzet, az érzés számára van"[80], ami által az mindenki számára elérhetővé válik. A filozófiában viszont az abszolútum öntudata tiszta fogalmi megismerés formájában valósul meg. „A filozófia gondolja, fogalmilag fogja fel azt, amit a vallás a tudat tárgyaként elképzel."[81]

Ezek szerint tehát a filozófia és a vallás között teljes belső azonosság áll fenn, és éppen ez az az elő-

[78] *Hegel:* Előadások a filozófia történetéről. I. kötet. Akadémiai Kiadó 1958. 65. old.
[79] Ugyanott, 77. old.
[80] Ugyanott, 69. old.
[81] Ugyanott, 75. old.

feltevés, amelyre Hegel a protestantizmus filozófiai apológiáját alapozza.

Ugyanakkor azonban már magának Hegelnek erre vonatkozó nézetei is alapot nyújtottak ahhoz, hogy az abszolút szellem kétféle megnyilatkozásának ezt a kölcsönösen harmonikus viszonyát kritikailag átértékeljék. Hegel saját elmélete szerint is a fogalmi megismerés kétszeresen magasabb rendű az érzéki megismerésnél. Az érzékiség „A szellem fenomenológiájá"-ban a tudat legalacsonyabb rendű alakja. Csak ennek az érzékiségnek a legyőzése teszi lehetővé a felemelkedést az öntudat lépcsőfokára. Másodszor pedig, csak a fogalmi megismerés képes a lét valóságos, tisztán racionális lényegének megragadására. Maga Hegel is tisztában van természetesen az ebből adódó következtetéssel. „A filozófiának mint a tartalom fogalmi megragadásának magasabbrendűsége a vallási képzettel szemben abban áll, hogy mindkettőt megérti; meg tudja érteni a vallást, és meg tudja érteni a racionalizmust és a szupranaturalizmust, valamint önmagát is; de megfordítva nem ez a helyzet. A vallás, minthogy az elképzelés álláspontján van, csak azt érti meg, ami vele egyező állásponton van, nem érti meg a filozófiát, a fogalmat, az általános gondolkodási meghatározásokat."[82] Nem maradt tehát más hátra, mint annak a dialektikának szellemében, amely szerint az öntudat alacsonyabb rendű formáit megszüntetik annak az abszolútum lényegét hűbben kifejező alakjai, levonni azt az önmagától adódó következtetést. hogy a vallásos tudat megszüntetésre van ítélve a nála magasabb rendű elméleti tudás által. És bár Hegel saját rendszerében tényleg el is végzi ezt a megszüntetést, ezt a következményt nem ismeri el egyetemes történelmi

[82] Ugyanott, 101. old.

törvényszerűségnek. Visszariad annak elismerésétől, hogy az, ami tudatában részben már végbement, nevezetesen a vallás megsemmisülése egy elvont elméleti rendszer javára, az egész emberiség szellemi fejlődésének szükségszerű szakasza. Az „Előadások a filozófia történetéről" végül is — úgy látszik — lehetővé teszi annak feltárását, miből is fakad a valóságban ez a beállítottsága. Hegelnek abból a meggyőződéséből, hogy az elméleti megismerés nem hozzáférhető minden ember számára azonos fokban: „A vallásnak tehát az igazi, a szellemi tudatával, az ész formájával kell bírnia, vagy az igazi tudatának kell a vallás formájával bírnia. Ez ennek az alaknak általános igazolása; a gondolkodó tudat azonban nem a külső általános forma minden ember számára."[83]

A hegeliánus baloldal azonban, legalábbis abban az időben, amikor még nem kedvetlenítették el a politikai kudarcok, és nem kezdte a „kritikátlan tömeggel" szembeállítani a zseniális egyéneket, hanem azt vallotta, hogy a megismerés az emberi aktivitás természetes megnyilvánulása, nem pedig az emberen kívüli abszolútum önmegvalósításának útja, mentes volt mindazoktól a korlátoktól, amelyek Hegelt visszatartották attól, hogy levonja saját elméletéből a nyilvánvaló következtetéseket. A baloldal képviselői, akik a polgári rend azon rétegeinek radikális törekvéseit reprezentálták, amelyek nem tudták az akkori Németország társadalmi struktúráját és egész szellemi légkörét racionálisnak elismerni, mindenekelőtt Hegel politikai konzervativizmusától voltak mentesek. És éppen ebben látható a hegeliánus vallásfilozófia következetlenségeinek egyik fő oka. Hegel — beállítottságának megfelelően — az adott társadalmi

[83] Ugyanott, 102. old.

valóság racionális elemeit kereste. Így azután mind a porosz állam, mind a protestáns vallás az általános ész olyan megnyilvánulási területeinek látszottak szemében, amelyeket — tekintettel összeegyeztethetőségükre filozófiájának idealista tételeivel — apológiára érdemeseknek tartott.

Az ifjúhegeliánusok ezzel szemben látták a porosz állam — hogy saját szóhasználatukkal éljünk — „nemvalóságos", irracionális jellegét. Megmutatkozott, hogy ez az állam korántsem a kibontakozó szabadságeszme megvalósulása, aminek Hegel látni akarta, azé az eszméé, amelyet az ifjúhegeliánusok mesterük nyomán a történeti fejlődés vezérmotívumának tekintettek, bár ezt a hegeli fogalmat egészen új tartalommal töltötték meg. A porosz állam „nem-valóságos" jellege a baloldal szemében annál erősebben domborodott ki, minél nagyobb nehézségekbe ütköztek ennek az irányzatnak a képviselői a cenzúra és az államigazgatási szervek részéről a demokratikus szabadságjogok kivívásáért folytatott harcukban. Az új mozgalom ideológusait egymás után fosztották meg attól a jogtól, hogy egyetemeken előadjanak, majd ezt követően betiltották folyóirataikat is.

Abban a pillanatban, amikor a fokozódó politikai radikalizmus arra kényszerítette a hegeliánus baloldal reprezentánsait, hogy kétségbe vonják a porosz állam racionális jellegét, kialakultak azon hegeli hit lerombolásának előfeltételei, amely szerint a vallás az ész megjelenési szférája, és annak tartalma, bár más formában, azonos az elméleti megismerés tartalmával. A vallás ugyanis az állam támasza volt abban a hegeli jogelméletben, amelyben az ifjúhegeliánusok megtalálták a tőlük idegen politikai valóság igazolását, de még inkább az akkori társadalom életében, mégpedig az első esetben mint Hegel

elvont spekulációja, a másodikban pedig a protestantizmus alakjában. Annak az államnak a támasza, amelyet a baloldali ifjúhegeliánusok egyáltalában nem tartottak államnak, mert az — szerintük — nem felelt meg saját fogalmának: nem volt az általános szabadság megvalósulása. Abban a pillanatban, amikor az öntudat fejlődése feltárta, hogy szabad lényként maga az ember saját történelmének alkotója, megmutatkozott tehát, hogy a vallás és a filozófia egymással gyökeresen ellentétes területek. A szabadság tudatosodása csak az elméleti megismerésben megy végbe, és az állam új alakjában megvalósulhat, a vallást viszont az ifjúhegeliánusok a szabadság tagadásának tekintik, amely az egyház közvetítésével az általános szolgaság elvévé válik. A vallás tényleges tartalmában a legfőbb igazság helyett — ahogyan azt Hegel teszi — a hegeliánus baloldal a szabadság totális tagadását látja. A filozófiának — ebben a felfogásban — az a rendeltetése, hogy megszüntesse a vallást.

A vallás filozófia által való megszüntetésének programja azonban a baloldal felfogásában jóval radikálisabb, mint ahogyan az maguknak a hegeli dialektika posztulátumainak a vallásra való alkalmazásából következnék. Ez már abban is kifejezésre jut, hogy a hegeliánus baloldal alapvetően átalakítja a megszüntetés kategóriáját, a dialektikus fejlődési folyamatnak ezt a fordulópontot jelentő mozzanatát. Hegel filozófiájában az Aufhebung, a megszüntetve-megőrzés fogalma ugyan tagadása az előző állapotnak, de olyan tagadása, amely az előző állapot lényeges tartalmai részére új és tökéletesebb megnyilvánulási formákat teremt. A megszüntetés ezek szerint tehát egyúttal folytatás, amely magába foglalja a tagadott tárgynak és ellentétének egységét.

Másként állnak a dolgok az ifjúhegeliánusoknál. A dialektikus Aufhebung helyett náluk megjelenik a

totális tagadás, amelynek, mint ahogyan azt R. Panasiuk írja — „a tagadott tárgy teljes felbomlasztásának, teljes megsemmisítésének kell lennie"[84]. Így azután a hegeliánus baloldal képviselői az elméletileg mélyebb Aufhebung helyett sokkal gyakrabban alkalmaznak ennél egyértelműbb kategóriákat, mint amilyen a Negativität, a Negierung, a Zerstörung vagy a Destruction.[85]

Ennek a beállítottságnak megnyilvánulása volt az ifjúhegeliánusokra jellemző az a meggyőződés is, hogy a legfontosabb történelemalkotó tényező az elméleti kritika, amely felfedve tárgyának irracionális jellegét, megfosztja azt a valóságos léthez való jogtól, mert értékének teljes megsemmisítését jelenti. A kritikának a történelmi folyamat legfőbb elvének rangjára emelt fogalma és ennek a fogalomnak mint alapvető módszertani kategóriáinak alkalmazása a vallás értelmezésére, lehetővé tette ezen a területen a teljes eltávolodást a hegeli hagyomány kompromisszumos és felemás megoldásaitól.

Ezzel függ össze, hogy a hegeliánus baloldal kiemelkedő képviselőinek, különösen Bruno Bauernak és Ludwig Feuerbachnak írásaiban a vallással kapcsolatban olvasható és a vallás programszerű kritikájának minősülő fejtegetések kifejezetten a vallás teljes megszüntetésére irányuló tudatos törekvések megnyilvánulásai. A valódi racionális megismeréssel teljesen ellentétes jelenségnek tekintett vallás abban a pillanatban, amikor meghirdették az új, a kritika által teremtett korszaknak, az emberi öntudat korának közeledését, ellentétbe került az ember igazi rendeltetésével is, amely az ifjúhegeliánusok véleménye szerint abban áll, hogy az ember véglegesen

[84] *R. Panasiuk:* Id. mű, 121. old.
[85] Ugyanott.

megvalósítja a társadalom életében a maga igazi, racionális természetét. A további történelmi fejlődés, amelyet az emberi képességek megvalósulásaként fogtak fel, megkövetelte tehát a vallás megszüntetését.

Ennek a programnak a hegeliánus baloldal valamennyi képviselőjénél közös, és később a legszélsőségesebb módon Feuerbach által kibontott axiológiai előfeltevése az a meggyőződés volt, hogy az ember a legfőbb és ugyanakkor teljesen autonóm érték. Az egész eddigi történelmet egyedül olyan útnak tekintették, amely annak tudatosodására vezet, hogy az ember a legtökéletesebb lény, aki fölött már nincsen semmi, ami őt a tökéletességben felülmúlhatná. Az ember természetének ez a felfogása egyrészt abból a határozott ateizmusból fakadt, amelyhez az ifjúhegeliánusokat a hegeli objektív idealizmus kritikája vezette el, másrészről pedig a klasszikus német filozófiának egész hagyományából adódott, minthogy az — így vagy úgy — mindig az ember belső autonómiáját hangsúlyozta. Az ifjúhegeliánusok szemében az ember — ezzel a hagyománnyal összhangban — olyan lény, aki szabadságának köszönhetően maga teremti meg önmagát. B. Bauer szerint „az ember mint ember nem a természet terméke, hanem saját szabadságának alkotása"[86]. Az emberi gondolkodást azonban annak a területnek tartják, amelyen ez a szabadság megnyilvánul. Ez a szabadság abban nyilvánul meg, hogy az ember felismerheti saját természetét, mégpedig mint olyan természetet, amely képes az egész világ fogalmi átfogására és annak felismerésére, hogy a világhoz való viszonyában saját szubjektív különállással rendelkezik.

Az a tény azonban, hogy az ember tudatára ébredt

[86] *B. Bauer:* Das entdeckte Christentum. Idézi *R. Panasiuk:* Lewica heglowska. Varsó 1968. 180. old.

saját szabadságának és az emberi hivatás autonómiájának — amikor is e hivatás a szabadság evilági megvalósítását jelenti —, az ifjúhegeliánusok véleménye szerint megkövetelte, hogy az ember először tagadja meg saját lényegét, hogy szabaduljon meg az emberi mivoltát meghatározó nembeli ismertetőjegyektől és azokat egy idegen és fölötte uralkodó valóság tulajdonságainak ismerje el. Mielőtt az ember megtalálhatta önmagában saját lényegét és ezzel együtt nagyságát is, ennek a lényegnek először — mint ahogyan azt B. Bauer írja — „idegen lényegnek, isteni lényegnek kellett tűnnie szemében. Ahhoz, hogy igazi emberré váljék, először a nem-embert kellett legyőznie, vagyis azt legelőször meg kellett ismernie; a vallásban önmaga vált nem-emberré, és ezt a nem-emberi mivoltot tisztelte saját lényegeként."[87] A vallás tehát az emberi történelem szükségszerű szakasza, azé a történelemé, amelyet az ifjúhegeliánusok kizárólag az „igazságának" megtalálására törekvő tudat történeteként fognak fel. Ez az igazság pedig az, hogy maga a tudat alkotja a történelemnek végső rendeltetését tekintve szabad szubjektumát. E szakasz sajátos jellege abban állna, hogy ebben megy végbe az emberi lényeg összes ismertetőjegyeinek tagadása abból a célból, hogy a vallásnak a kritika által való totális tagadása által a maga teljességében nyilvánulhasson meg.

A vallásban az ember — az a lény, aki még nem fedezte fel saját értelmességét és szabadságát — lemond saját attributumairól és ezekkel egy állítólag valóban létező lényt ruház fel, akit ily módon még ismeretlen és megvalósulatlan képességeiből maga az ember hoz létre, és aki ezt követően az ember szemében úgy jelenik meg, mint minden jó, mint minden létezés forrása, és ennek

[87] Ugyanott.

folytán megfosztja az embert saját értékének érzésétől. Az ember rabbá válik. Az önigazolás egyedüli lehetséges formája számára annak az érzésnek fenntartása, hogy kötelék fűzi őt ehhez a végtelenül tökéletes lényhez. Ez azonban következményeit tekintve az emberi természet önálló értékének további tagadására, a testiség elítélésére, valamint a szenvedés és az alázat dicsőítésére vezet. Az állam elveszíti önálló értékét az egyház javára, az élet a másvilág javára, az ember alkotó aktivitása az isteni kegyelem javára, az emberiség története pedig az állítólag ebben megvalósuló kinyilatkoztatás javára. Végül az ember, úgy érezve, hogy emberi léte idegen természetétől, megszűnik valóságos ember lenni. Megismerte saját lehetőségeit — de egy hamis, őt megsemmisítő alakban, mint egy fölötte uralkodó tökéletes lény ismertetőjegyeit. A vallásban megvalósult az ellentmondás aközött, ami az ember valójában, és aközött, ahogyan létét átéli. „Vajon lehet-e bármi is ellentmondásosabb annál — teszi fel szenvedélyesen a kérdést B. Bauer —, mint az, hogy egy szabad lény elválasztja magától saját lényegét és abból idegen szubjektumot alkot, hogy nyomorúságos szolgájává válik ennek a szubjektumnak és annak kegyelméből él?"[88] Ez az ellentmondás az ifjúhegeliánusok szerint azonban elengedhetetlen feltétele volt annak, hogy az ember — rászánva magát a vallásban való megsemmisülésének tagadására — újra elnyerhesse emberi lényegét.

[88] Ugyanott, 179. old.

7. A VALLÁSOS ELIDEGENÜLÉS FEUERBACHI ELMÉLETE

A vallástörténet hegeli filozófiájának az ifjúhegeliánusok által megkezdett demitologizálása megteremtette azokat az előfeltételeket, amelyekből kifejlődött Ludwig Feuerbach valláselmélete. Ez az elmélet alapvetően — alapgondolatát tekintve — nem volt egészen eredeti alkotás. Egyes elemei — amire egyébként már többször is felhívtuk a figyelmet — még a klasszikus német filozófia előző fejlődési szakaszában alakultak ki, s B. Bauer nézeteiben már kezdett határozottan kirajzolódni azok szintézise is. Ugyanakkor azonban csak Feuerbach volt az, aki ezeket az elemeket szigorú következetességgel egységbe kovácsolta, és — ami a legfontosabb — azokat, különösen „A kereszténység lényege" (1841) c. művében, olyan kiforrott rendszer formájában fejezte ki, amely a radikális német filozófia későbbi történetében Strauss könyvénél is sokkal jelentősebb szerepet játszott. Ennek köszönhetően Feuerbach nézetei, bár még az ifjúhegeliánus eszmekörben kristályosodtak ki, jelentőségüket tekintve messze meghaladták ezeket az eszméket. Ez különösen akkor vált szembetűnővé, amikor a hegeliánus baloldal képviselőinek nemrégiben még radikális többsége nézeteinek alakulása folytán a polgári társadalom konzervatív apologetáinak soraiba állt be, Feuerbach filozófiája viszont hamarosan kiindulási pontjává lett a szocialista gondolatnak, mégpedig, mind e gondolat utópikus irányzatának, amilyen az „igazi szocializmus" volt, mind pedig Marx és Engels nézeteinek. Noha a marxista filozófia megalapítói Feuerbachnak szinte egyetlen tézisét sem vették át eredeti alakjában, sőt egyes nézeteivel kategorikusan szemben is álltak, mégis Engels negyvenöt év elteltével is így írt arról a

szerepről, amelyet Feuerbach legfontosabb műve játszott a gondolat és a lét közötti hegeli és poszthegeliánus antinómia megdöntésében: „E könyv felszabadító hatásával csak annak lehet elképzelése, aki azt maga is átélte. A lelkesedés általános volt; pillanatnyilag mindannyian feuerbachiánusok voltunk."[89] Ez persze csak átmeneti lelkesedés volt, viszont éppen a feuerbachi valláselmélet mély humanizmusa és ateizmusa fölött érzett elragadtatás játszott fontos ösztönző szerepet Marx és Engels ideológiai fejlődésében. Lehetővé tette számukra, hogy hamarosan kilépjenek a feuerbachi rendszer elméleti korlátainak kereteiből és kialakítsák saját filozófiájuk alapjait.

Feuerbachnak a vallásra vonatkozó nézetei egyúttal elméletet adnak az emberről, mint olyan lényről is, aki bizonyos feltételek között létrehozza a vallást. E nézetek az ontológiai materializmus előfeltevéseiből fakadnak, és teljes egészükben a jövőbeli társadalom eszményi állapotának utópisztikus képét szolgálják. Az a széles összefüggésrendszer, amelyben megjelennek, azzal jár, hogy a leghelyesebb, ha ezeket a nézeteket annak az elméleti struktúrának keretei között ismertetjük, amelynek egységbe szervező tengelyét alkotják, mert hiszen éppen a valláselmélet az, amely összekapcsolja Feuerbach filozófiájának egyes elemeit. Az eszmei világ anyagi és érzéki forrásait Feuerbach az emberi szükségletekben fedezi fel, és feltárja, hogy az ellentmondás aközött, hogy mi az ember, és aközött, hogy minek kell lennie, tehát az ellentmondás az emberhez nem méltó eddigi történelem és az emberiség kívánatos jobb jövője között — perspektivikusan azzal szüntethető meg, hogy radikálisan legyőz-

[89] *Engels:* Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. *Marx—Engels* Műve. 21. kötet. Budapest 1970. 261. old

zük az embernek őt emberi mivoltából megfosztó kettészakítottságát egy a természethez tartozó valóságos lényegre, és egy olyan elképzelt, eszményi lényegre, amely mint tőle idegen és rajta uralkodó erő áll vele szemben.

Az összes ifjúhegeliánusok közül Feuerbach távolodott el leginkább Hegel objektív idealizmusától, amikor egész rendszerét arra a meggyőződésre építette fel, hogy egyedül az anyagi természet mindennemű valóság alapja. Kiforrott nézeteinek ez a kiindulási pontja már magában hordta vallásfilozófiájának egyik leglényegesebb elemét — nevezetesen a kategorikus ateizmust. Feuerbach nem volt azonban természetfilozófus. Csak azért helyezkedett materialista álláspontra, hogy abból kiindulva kialakíthassa a német filozófia talaján az új, naturalista emberkoncepciót. Az egész keresztény és idealista hagyománnyal szemben, amely az emberi természet érzéki jellegében annak tanubizonyságát látta, hogy az ember, materiális megnyilvánulásaiban vizsgálva, minden önálló értéktől megfosztott állati lényeg, Feuerbach felismerte, hogy az ember éppen azért a legtökéletesebb lény, mert mentes minden olyan kötelléktől, amely nem az anyagi természettel és más emberekkel kapcsolja őt össze. Gondolatmenete egyszerű. Minthogy csak anyagi valóság létezik, minthogy isten nincs, a természet legmagasabb rendű termékeként az ember az a lény, akivel semmi sem ér fel. Ő az a lény, aki tökéletességénél fogva fölötte áll mindennek, ami rajta kívül még létezik, mert csak ő rendelkezik olyan fejlett tudattal, amely lehetővé teszi saját létének mint a nembeli lét részének megragadását, vagyis lehetővé teszi, hogy saját létezésében csak az egész emberiség létezésének részét lássa, a többi, hozzá hasonló egyedekben pedig olyan lényeket ismerjen fel, akiknek ismertetőjegyei közösek minden ember-

nél. Ennek köszönhetően az emberi lét sohasem magányos egyedi lét. Nélkülözhetetlen eleme az Én—Te tudatos emberi kapcsolat. Az ember tehát az egyedüli társas lény ezen a világon, amikor is ez a társas jellege — Feuerbach szerint — az emberi közösségnek, a nembeli kötelékeknek tudatos, csak az ember által lehetséges átéréseként realizálódik. Az ember ezt a köteléket azonban csak akkor találja meg, ha saját ismertetőjegyeit nembeli ismertetőjegyekként fogja fel, ha önmagában megtalálja az egész emberiség lényegét. Ez a lényeg pedig nem más, mint a gondolkodási és megismerési képesség, a vágyak teljesítésére irányuló tudatos akarat és a képesség az egoizmust az altruizmus javára legyőző szeretetre.

És éppen ezek azok a legfontosabb tulajdonságok, amelyek az embert naggyá teszik, amelyeknek köszönhetően az ember az, ami. „Ész, szeretet, akaraterő tökéletességek, a legfelsőbb erők, az embernek mint embernek abszolút lényege és létezésének célja".[90] Feuerbach felfogásában ezek határozzák meg az ember sajátos isteniségét, ami természetesen csak abban állhat, hogy egyetlen reális tárgynak sem tulajdonítható az embernél nagyobb tökéletesség, és az ember java a legfőbb jó. Az emberiség egyedüli céljának ezért az igazi humanitás, emberség megvalósításának kell lennie.

A feuerbachi antropológia sajátosan finalista. Az ember nagyságát meghatározó ismertetőjegyek tulajdonképpen olyan potenciális jegyek, amelyek elvesztek, amelyeket még az előtt szakítottak el a valóságos emberi léttől, mielőtt az ember azokat kifejleszthette volna, vagyis mielőtt még tudatára ébredt volna ezeknek az ismertetőjegyeinek, és ezzel együtt tökéletességének.

[90] *L. Feuerbach:* A kereszténység lényege. Akadémiai Kiadó 1961. 38. old.

Ebből következik azután az emberi nem történelmi feladata, az a hivatása önmagával szemben, hogy megvalósítsa saját lehetőségeit és visszaszerezhesse a történelem folyamán elvesztett lényegét.

Ezen a ponton azonban Feuerbach antropológiai és egyúttal történelemfilozófiai gondolatmenete közvetlenül átalakul vallásfilozófiává amely — felfogása szerint — három alapvető kérdésre terjed ki. Ezek:

1. A vallás keletkezési és fejlődési mechanizmusával kapcsolatos vizsgálódások,

2. a vallás ismeretelméleti és erkölcsi következményeinek elemzése,

3. a vallásos tudat leküzdésének elméleti programja.

Ennek egyszersmind az igazi humanitás visszaállítását lehetővé tevő eszköznek kell lennie, valamint az emberiség tényleges hivatásának teljesülésére kell vezetnie.

Az ember — a vallás lényegét az elvont gondolkodásban kereső, túlintellektualizált hegeli hagyománnyal a háttérben — azt gondolhatná, hogy a vallási képzetek eredetének feuerbachi koncepciója visszatérés Schleiermacher eszméihez. Feuerbachnak a vallás lényegéről a heidelbergi egyetemen az 1848—1849-es évek fordulóján tartott előadásai nagyrészt annak az állításnak megindokolásával foglalkoznak, hogy „a vallás alapja és forrása az emberben rejlő függőségi érzés"[91]. Így tehát a hangsúly lényegesen eltolódott és a racionalizálható szféráról a szubjektív érzések síkjára tevődik át. Az érzés, nem pedig az ész mutatkozik annak a területnek, ahol elsődlegesen és valóságos formájukban megnyilvánulnak a vallási élmények. Az érzés, és nem az ész, még annak az ifjúhegeliánusoknál deformálódott és automisztifikált

[91] *L. Feuerbach:* Vorlesungen über das Wesen der Religion, *Feuerbach*: Sämtliche Werke. 8. köt. Verlag Otto Wigand. Lipcse 1851. 101. old.

formájában sem. Ugyanakkor azonban talán az egyetlen olyan elem, amely lehetővé teszi Feuerbach elméletének összehasonlítását Schleiermacher nézeteivel, a vallásnak ez az áthelyezése az érzelmi jelenségek szférájába és annak elismerése, hogy kialakulásának alapgondolata a függőségi érzés, hiszen „Az előadások a vallás lényegéről" szerzője szerint „ennek a függőségi érzésnek a tárgya, mielőtt azt a hiperfizikai spekuláció és reflexió meg nem hamisítja, a természet, ugyanis mindannyian a természetben élünk, cselekszünk, vagyunk; ... az ember neki köszönhetően létezik, tőle függ mindenben, összes tevékenységeiben és cselekedeteiben, minden lépésében"[92].

Az anyagi természet ilyen kategorikus elismerése az ember elsődleges és egyedüli környezetének, lehetővé teszi Feuerbach számára, hogy visszatérjen arra a már akkoriban sem új tézisre, miszerint a vallás kezdeti alakja a természet kultusza, hogy a vallás első szakasza az emberi környezetnek azokat az elemeit deifikáló természetvallás, amelyektől az ember függőnek érzi magát. Ezt az elméletet azonban, amely egyébként különböző változatokban számtalanszor megjelent szinte azóta, hogy az ember megismerési céllal vizsgálódni kezdett a vallási jelenségekről, Feuerbach olyan új és lényeges elemekkel gazdagítja, amelyek lehetővé teszik számára annak elismerését, hogy a természet kultusza tulajdonképpen nem más az ember deifikációjának közvetett és rejtett formájánál, hogy a vallásos felmagasztalás rejtett tárgyát az ember ismertetőjegyei s nem csupán a természet tulajdonságai alkották.

A szükséglet fogalma alkalmat nyújtott Feuerbachnak arra az állítására, hogy a természet kultuszának közvetí-

[92] Ugyanott.

tésével az emberi természet egyes vonásai válnak a vallási hiedelmek valóságos tárgyává. Feuerbach feltárja, hogy az ember viszonya a világhoz, különösen azonban annak a köteléknek érzése, amely őt környezetével kapcsolja össze, abból adódik, hogy mint eleven és érző lény az ember szükségletekkel rendelkezik, és e szükségleteinek tudatára is ébred. A szükségletek kényszerítik az embert arra, hogy a világot bizonyos módon élje át. Ez az oka tehát annak, hogy az ember egyes jelenségeket, amelyek a természetes kiválogatódást vagy életét fenyegetik, borzalmasaknak tart és félelemmel válaszol rájuk, és annak is, hogy ugyanakkor más jelenségek kívánságának tárgyává és reményének forrásává válnak bizonyos vágyainak kielégülését illetően. A világ tehát úgy, ahogyan az emberi érzelmekben jelentkezik, vagyis mint vonzó és visszataszító világ, a természettől való függőségből adódó szükségletek képe. A természet annyiban, amennyiben félelmet kelt, amennyiben hálára és imádásra ad okot, vagyis amennyiben vallásképző függőségi érzetet vált ki, elemeinek struktúrájával az emberi szükségleteknek és a velük kapcsolatos aggodalmaknak és reményeknek szerkezetét tükrözi vissza. „Ott ahol nincsenek szükségletek, függőségi érzés sincs." Az a természet tehát, amely a vallási kultusz tárgyaként a természeti isteneknek útján egyfelől félelmet kelt az események, mint például a különböző kataklizmák, kiszámíthatatlanságával, másfelől pedig — ezzel egyidejűleg — a napsugár melegével és a tavaszi ébredéssel ajándékozza meg a biológiai életet, nem „magánvaló" természet. Inkább a kívánságokból, a vágyakból született emberi érzelmek objektiválódása. Az ember a természetben nem az emberi képzelet által bizonyos alakban megszemélyesített vihart vagy tavaszt tiszteli, hanem azokat a „képződményeket", amelyek közvetlenül ugyan a természet

bizonyos elkülönített tulajdonságaira vonatkoznak, a valóságban azonban nem mások az emberi természet azon lényegi tulajdonságainak kivetítésénél, amelyek az emberre az általa érzett szükségletek bizonyos meghatározott struktúráját kényszerítik rá. A szükségleteknek Feuerbach szerint szonban negatív jellegük van: létük feltétele az, hogy az ember úgy érezze, hogy kívánságai teljesületlenek, és éppen ez a körülmény jelent Feuerbach felfogása szerint vallásalkotó tényezőt: „a szükséglet vagyis a hiányzérzet, a kívánás vágya, a tárgytól való függőség — ez a vallásos, alázatos, fantasztikus, istenítő"[93].

Mindez lehetővé teszi számára azt az állítást, hogy a vallásos képzetek már fejlődésük legkorábbi szakaszaiban is az emberi lényegnek a képzeletben való visszatükröződését jelentik. „A természet az eredeti isten, ő a vallás eredeti tárgya; a vallásnak azonban nem mint természet a tárgya, hanem mint emberi lényeg, mint érzelmi lényeg, képzelt lényeg, gondolati lényeg. A vallás titka »a szubjektív és az objektív azonossága«, vagyis az emberi és a természeti lényeg egysége, de megkülönböztetve a természet és az emberiség valódi lényegétől..."[94] A naturalisztikus és az antropológiai elemeknek ez az összeolvadása a vallásban természetesen a vallásos világnézet központi fogalmában, az istenfogalomban megy végbe. „Az isten persze ... a természet képe is, annak elképzelt lényege ... az ember azonban, nevezetesen az, aki a vallás álláspontján van ... a természetet egyedül saját lényegének mására képzeli el magának, úgy, hogy a természet elképzelt lényege csak az ember megtárgyiasult lényege."[95]

[93] Ugyanott, 104. old.
[94] Ugyanott, 411. old.
[95] Ugyanott, 439. old.

Az az ősi „természetvallások" feuerbachi leírásában is már jelentkező nézet, miszerint „a teológia titka az antropológia", az alapja a vallás következő szakaszával, vagyis — Feuerbach szóhasználatával élve — a „szellem vallásával" kapcsolatos vizsgálódásainak. És Feuerbach éppen itt bontja ki teljesen elméletét a vallásos elidegenülésről — ami egész filozófiai rendszerének legismertebb és egyúttal legnagyobb hatást kifejtő része.[96]

A természetfölötti erők elismerése oda vezet, hogy az embernek a természettől és más emberektől való, egyedül valóságos függősége helyett a mindent átfogó emberisten viszony kerül az előtérbe. Az erre a viszonyra jellemző érzés, miszerint az ember teljességgel egy természetfölötti lénytől függ, azzal a következménnyel jár, hogy az ember fokozatosan az isteneket kezdi felruházni mindazokkal az ismertetőjegyekkel, amelyek — minthogy nembeli lényegéhez tartoznak — meghatározzák az ember embervoltát. Az isten létezéséhez fűzött remények, az a várakozás, hogy ő teljesíti az emberi vágyakat, oda vezet, hogy az emberek istent minden hatalom birtokosának, cselekedeteiben a legfőbb jót és az igazságot megvalósító lénynek ismerik el, akinek tudása és intelligenciája messze meghaladja az ember megismerő képességét. Csak ezek a sajátosan emberi, ugyanakkor a tévelygő tudat által a valóságos emberi léttől elszakított és a végtelen lét abszolút attributumaivá átalakított ismertetőjegyek alkotják az isten fogalmát. A „szellemi vallások" istenek, a keresztények és ateisták istene Feuerbach véleménye szerint tehát nem más, mint magának az embernek a lényege, az emberiség kvintesszenciája,

[96] A feuerbachi elmélet ismertetésénél itt azt a rendszert fogadtuk el, amely mintegy önmagától adódik elméletének problematikai szerkezetéből. Az az időbeli sorrend, amelyben Feuerbach megjelentette e körbe vágó műveit, más volt. Legelsőnek az elidegenülési elméletet kifejtő műve „A kereszténység lényege" jelent meg.

mindannak absztrakciója, ami az emberben alkotó, jó és szép; önálló tárgyként felfogott absztrakció, az emberek és a világ fölött uralkodó végtelen intelligencia és egyúttal minden szeretet forrása és célja.

Az így értelmezett istenfogalom létrejötte az emberi tudatban ezek szerint egyúttal azt is jelenti, hogy az ember elveszti mindazokat a tulajdonságait, amelyekkel az istent ruházta fel. Az ember a minden tökéletességet önmagában egyesítő lény létezésével szemben gyengének és akarat nélkülinek, nem-szabadnak érzi magát. Tudása és akarata, képessége a jó cselekvésére, vagyis mindaz, amivel az embernek Feuerbach koncepciója szerint különböznie kell az állatoktól, semminek látszik az isten végtelen jóságával, bölcsességével és mindentudásával szembeállítva. Minthogy pedig éppen ezek az ismertetőjegyek határozzák meg az ember „nembeli lényegét", tehát az a döntő fontosságú következtetés, amely a vallásos tudat részletes feuerbachi elemzésébe levonható, az, hogy az ember a vallásban totálisan dehumanizálódik, elveszti embermivoltát. Az ember azzal, hogy leglényegibb tulajdonságait isten javára elidegeníti, megszűnik annak lenni, aminek valóban lennie kell, olyan lénynek, akinek tulajdonságai a tudás, az akarat és az altruista szeretetre való hajlam. Ezzel szemben érzelmi élete termékének, önmagából kiszakított saját lényegének szolgája lesz. Azzal, hogy teljesen aláveti magát az állítólag fölötte uralkodó akaratnak, minden jót, ami őt éri, ez akarat kegyelmének tulajdonít. Az ember azzal, hogy maga mond le mindennemű autonóm értékéről, hogy magát erőtlen és természettől fogva rossz lénynek ismeri el, mert hiszen az eredendő bűn öröksége terheli, maga tagadja meg emberi mivoltát. Bár a legtökéletesebb lény ezen a világon, annak az érzésének következtében, hogy istennel szemben semmi, elveszti nagyságát.

Feuerbach vizsgálódásai annak ellenére, hogy főként a vallásos tudat pszichológiai elemzésén épülnek fel, nem korlátozódnak azonban csupán arra a megállapításra, hogy a vallásos elidegenülés megsemmisíti az ember személyiségének autonómiáját. Céltudatosan arra a végkövetkeztetésre irányulnak, hogy az ember „nembeli lényegének" elidegenülése olyan tényező, amely eltorzítja a társadalom egész életét és megfosztja azt emberi arculatától. Így azután a vallás társadalmi funkcióinak kérdése következetesen központi része egész filozófiájának.

Az áttérés a vallásos élmények elemzéséről az azzal kapcsolatos vizsgálódásokra, hogyan befolyásolják a vallásos eszmék az ember társadalmi viselkedését, Feuerbachnál antropológiai felfogásának következménye. Bár ez az antropológia alapvonalaiban idealista, mert hiszen az emberi létet kizárólag kontemplatív, nem pedig gyakorlati, materiális oldaláról közelíti meg, az emberben mégis természeténél fogva társas lényt lát, mivel az ember specifikus státusát kizárólag abból meríti, hogy a „nembeli lényeg" részese. Ennek alapeleme viszont a szeretet, amin Feuerbach az egyedet más emberekkel összekapcsoló spontán érzelmi kapcsolatot ért. Az ember azonban abban a pillanatban, amikor elidegenítette „nembeli lényegét" és azt teljesen önálló létnek ismerte el, megfosztotta magát attól a spontán hajlamtól, hogy saját embervoltát másokkal szemben táplált altruista érzésekben igazolja. Ezek helyett az a tárgy, melyre szeretete összpontosul, isten. Ő vonja magára mindazokat az érzéseket, amelyekkel az egyednek más emberekkel szemben kell viseltetnie, mert hiszen nem más, mint a társadalom életének elidegenített lényege. A társas ösztön ily módon teljesen eltorzult. Az az ember, akinek az a rendeltetése, hogy egyesülésre törekedjék egész nemével, ezt istennel egyesülve érte el, és e céljának

eléréséhez — abban a pillanatban, amikor isten vált szemében az egész emberiség pótlékává — szükségtelenné vált számára a többi ember. „Az embernek — írja erről az állapotról Feuerbach — mindene megvan önmagában istenében, következésképpen nincsen rá szüksége, hogy a másik által egészítse ki magát... Egyedül önmaga számára éri el az ember célját — istenben éri el, isten maga ez az elért cél, az emberiségnek ez a megvalósított legfőbb célja; isten azonban minden individuum számára kizárólag önmagában jelenlevő. A kereszténynek csak isten a szükségletük — a másikat, az emberi nemet, a világot nem igénylik szükségképpen hozzá; hiányzik a másik iránti belső igény. Isten éppen a nemet, a másikat helyettesíti számomra."[97]

Az egyedek halmazát Feuerbach véleménye szerint emberiséggé átalakító társas ösztönnek és emberi kapcsolatérzésnek felbomlása, ami abban jelentkezik, hogy az „egyed—más emberek—emberiség" viszonyt kiszorítja az „egyed-isten" viszony, nem az egyedüli olyan társadalmi következménye a vallásos elidegenülésnek, amelyre Feuerbach rámutat. Ez a felbomlás inkább premissza, amelyről Feuerbach azután további, a témát érintő következtetéseket von le. Ezek közül kettő különösen érdemes arra, hogy kiemeljük. Az első az erkölcsre vonatkozik, a második pedig az ember egész kultúrateremtő tevékenységére.

Már magának az elidegenülési elméletnek struktúrájából is az következik, hogy „a vallás tagadja... a jót mint az emberi lény egyik sajátosságát: az ember gonosz, romlott, képtelen a jóra; ehelyett azonban csak isten jó, isten a jó lény"[98]. Itt minden bizonnyal a jónak mint termé-

[97] *L. Feuerbach:* A kereszténység lényege. 204. old.
[98] Ugyanott, 64. old.

szetadta emberi készségnek fogalmáról van szó. Feuerbachnak a társas ösztön vallási deformációjára vonatkozó, fentiekben ismertetett vizsgálódásaiból azonban további következtetések is adódnak az erkölcs síkján. Nevezetesen: az ember java már nem pusztán az emberre tekintettel jó, hanem a hozzá fűzött isteni szankció által válik azzá. Az ember legfeljebb a természetfölötti lény kegyelmének elnyeréséhez vezető úton lesz céllá. Isteni szankció viszont alapjában véve erkölcstelen cselekedeket is kísérhet — mint amilyen pl. Izsák feláldozása volt. Annak elismerése, hogy csak isten lehet az igazi jó forrása, Feuerbach nézete szerint oda vezet, hogy az emberek neki tulajdonítják minden jó szerzőségét, bár a jó egyedül és kizárólag csak emberektől származhat. „Így semmisül meg az erkölcsi felfogás a vallásban! Így áldozza fel az ember az embert istennek."[99]

Ha a vallásos tudatnak csak önmeghatározásához van szüksége istenre, akkor ennek a ténynek az ember egész kultúrateremtő tevékenységének felbomlására kell vezetnie. A természetfölötti világképben domináló az az érzés, hogy az ember függősége a természetfölötti lénytől minden másnál összehasonlíthatatlanul fontosabb, azzal a következménnyel jár, hogy az egész külső világnak, a természetnek az értéke sajátosan lefokozódik annak következtében, hogy „érdemtelenné" válik arra, hogy az ember reá összpontosítsa aktivitását. Az ember ugyanis nem a külső világhoz való viszonyában valósítja meg az emberi lényeget és rendeltetését. Így azután — írja Feuerbach — ott, ahol az ember „számára ... az emberiség eszméje csak mint az istenség eszméje tárgy, ott a művelődés igénye eltűnt"[100].

[99] Ugyanott, 323. old.
[100] Ugyanott, 204. old.

A fenti idézetben kifejezésre jutó nézet indokolását a kultúra feuerbachi koncepciójában találhatjuk meg. Ez ugyanis — annak ellenére, amit antropológiájának idealista alapeszméire tekintettel feltételezhetnénk — nagy súlyt helyez az embernek arra az anyagi, gyakorlati tevékenységére, amelynek az a célja, hogy a világot az emberi szükségleteknek megfelelően alakítsa át. A kultúra ennek a koncepciónak értelmében az ember világgal szembeni azon beállítottságának eredménye, amely arra irányul, hogy „érzéki, valóságos tevékenység által"[101] győzze le az érzéki, vagyis a valóságos élet korlátait. Annak a következménye tehát, hogy az ember aktívan, alkotóan foglal állást természeti környezetéhez. A kultúra abból fakad, hogy az ember mint tudatos lény úgy érzi, az őt körülvevő valóság nem felel meg teljesen az általa támasztott igényeknek, de egyúttal érzi azt is, hogy ezt a valóságot képes úgy átalakítani, hogy az jobban elégítse ki szükségleteit. Ez azonban megköveteli, hogy az ember előbb ismerje el természeti környezetének — amelyben él — sajátos értékét, ismerje el a környezettel való kapcsolatainak döntő jelentőségét, és higgyen az emberi cselekvés értelmében, abban a lehetőségben, hogy a természet olyan átalakítása, amely lehetővé teszi az emberi szükségletek eredményesebb kielégítését, egyúttal lehetővé teszi az egész emberiség boldogságának elérését is. Ugyanakkor viszont „akinek... mindene istenben van, aki már fantáziájában élvezi a mennyországi üdvösséget, hogyan is érezhetné át azt a szükséget, azt a szegénységet, amely minden kultúra hajtóereje? A kultúrának nincs más célja, mint megvalósítani egy földi mennyországot: a vallásos mennyország

[101] Ugyanott, 265. old.

azonban csak vallásos tevékenység által valósítható vagy szerezhető meg."[102]

Azok a premisszák, amelyekből kiindulva Feuerbach a kultúra szempontjából meddőséggel, sőt egyenesen ártalmassággal vádolta meg a vallást, már csak azért is figyelemre méltóak mert — úgy tűnik — bizonyos olyan elemek is találhatók bennük, amelyek áttörik antropológiája idealista kiindulási alapjainak egyes elemeit. nevezetesen azt, hogy Feuerbach — mint ismeretes — az emberben egyoldalúan olyan lényt lát, akinek specifikus viselkedési formája a gondolkodás. Itt viszont kifogásai abban a megállapításban összegeződnek, hogy az emberiség boldogságához vezető egyedüli helyes út az a gyakorlati tevékenység, amelynek a természet a tárgya. A vallás ezzel szemben megfosztja értelmétől a világ átalakítását az ember által, és az „érzéki tevékenység", vagyis a gyakorlat helyett a boldogság állapotának elérését lehetővé tevő módként a kontemplációt, a szemlélődést fogadja el, ami helytelen, mert:

1. ez az állapot nem valóságos, hanem csak elképzelt állapot, a mennyek országa;

2. a boldogságra irányuló törekvés a vallásos tudatban önző cél, az ember saját üdvözülésére irányul, nem követeli meg szükségszerűen sem az együttműködést másokkal, sem pedig azt, hogy az ember az egész emberiség valóságos javán munkálkodjék.

A vallás Feuerbach szerint tehát a humanizmus totális tagadása, az ember teljes dehumanizálódásának oka. Oka annak, hogy az ember megszűnik saját világának tudatos alkotója lenni, aki saját boldogságát és ezzel együtt más emberek boldogságát úgy valósítja meg, hogy érzi a szoros nembeli közösséget, amit még magasabb

[102] Ugyanott, 265—266. old

rendűbbé tesz az a meggyőződés, hogy éppen az ember a legtökéletesebb lény. Rövidebben szólva — a vallás Feuerbach szemében minden társadalmi rossz forrása, mert a vallás miatt szűntek meg az egyedet a társadalommal összekapcsoló kötelékek és a vallás miatt alakult át az ember olyan társadalmon kívüli lénnyé, akinek legfőbb célja isten, nem pedig az emberiség. Ily módon a vallás az oka az autonóm erkölcsiség hanyatlásának és annak, hogy az emberiség elvesztette szem elől legfőbb küldetését — egy tökéletes és boldog társadalom megteremtését.

A vallás természetéről és társadalmi hatásairól így megfogalmazott nézetekből a további következtetések már önmaguktól adódtak. Minthogy a rossz abból fakad, hogy az ember a vallásban elvesztette saját nembeli lényegét, vagyis abból, hogy létrejött az isten fogalma, el kellett ismerni, hogy az a természetes út, ahogyan az ember felszabadulhat ebből a nagyságát megsemmisítő helyzetből — az elidegenülés legyőzése, annak tudatosodása, hogy az isten semmi más, mint csupán magának az emberiségnek elidegenített absztrakciója — egyszóval: a megoldás az ateizmus terjesztése.

Az ateizmus így lesz tehát Feuerbach számára a társadalmi megváltás egyetemes és önmagában elegendő eszköze. Oda kell hatnia, hogy azok az érzések, amelyek ma istenre összpontosulnak, a szeretet, a tisztelet és az áldozat, a kultusz valóságos tárgyára irányuljanak. Ennek pedig minden ember számára a többi embernek és az egész emberiségnek kell lennie. Az ember — véli Feuerbach — ebben a pillanatban visszanyeri nagyságát, és ahelyett, hogy a mennyek országában képzeletbeli boldogságot építene magának, hozzákezd egyedüli e világi elhivatottságának megvalósításához — egy olyan valóságos világ építéséhez, amely méltó hozzá, s amely-

ben a társadalmi viszonyok a legmélyebb humanizmus elvének felelnek majd meg, amely azt mondja ki, hogy az ember számára az ember a legtökéletesebb lény.

És itt már kezdődik Feuerbachnál annak az eszményi társadalomnak szándékaiban ugyan nemes, de mégis teljesen utópikus víziója, amelyben a társadalom életének fő működési elve az embereket a kölcsönös testvériség érzésében egyesítő egyetemes és altruisztikus szeretet.

Feuerbach nézetei a vallásról végkövetkeztetésükben tehát tulajdonképpen visszatérést jelentenek a nagy francia forradalom kitörését közvetlenül megelőző évek radikális francia filozófiájának bizonyos eszmei elemeihez. A vallást ott is — Holbach, Voltaire, Deschamps és Condorcet írásaiban — a társadalmi rossz egyik legfőbb, ha nem éppen egyetlen okának tekintették. A vallásban ők is az egyén belső életét dehumanizáló tényezőt és olyan okot láttak, amelynek következtében a társadalmi együttélésben embertelen viszonyok alakultak ki, bár ezt a véleményüket másra alapozták és másképpen indokolták, mint Feuerbach. És végül, a francia filozófia képviselőinek többsége számára is a vallás ellen folytatott harc volt a társadalmi viszonyok orvoslásának legfontosabb eszköze, ez volt az az út, amelyen az ember visszanyerhette egykor elvesztett, lényegileg jó természetét. A vallás története mind számukra, mind Feuerbach számára egyértelmű volt annak történetével, hogyan távolodott el az ember saját lényegétől. Így azután az emberiség előtt álló legfontosabb feladatnak egyaránt a vallás alól való felszabadulást tartották.

Feuerbach filozófiája tehát, különösen ha emlékeztetünk materializmusára és szenzualizmusára, a felvilágosodás filozófiájának azokhoz az eszméihez kapcsolódott, amelyeket egyaránt elutasított mind Kant, mind a romantikus gondolkodók, mind pedig Hegel is.

Bizonyos eszméknek ez a titoktatos visszatérése elég egyszerűnek látszik. Okait két, végső soron egymással összefüggő körülményben kereshetjük. Az egyik ilyen, ugyan közvetett, de döntően fontos ok a németországgi társadalom életének fejlődése volt, ami azzal a következménnyel járt, hogy a radikális polgárság törekvései a negyvenes években azonosak voltak azokkal a törekvésekkel, amelyek a francia társadalomban már a XVIII. század második felében megszülettek. Másodszor, egy olyan új világ megteremtésének, nagyratörő gondolatának, amelyben megsemmisülnek az egyén aktivitását és vállalkozó szellemét gúzsba kötő politikai kötelékek, a liberális eszmék mellett, létre kellett hoznia a szabadság eszméjét, valamint a természeti környezet szenzualista materializmusban kifejezésre jutó elismerését, s tiltakozást kellett kiváltania mindazokkal a tényezőkkel szemben, amelyek — mint éppen a vallás — vagy bilincsbe verik az emberi aktivitást, vagy pedig azt a földi világon és a társadalmon kívül álló célok irányába terelik, amivel azután gátat vetnek az új társadalmi eszmék megvalósításának.

Úgy tűnik, hasonló oka van a francia radikálisok, Feuerbach és a hegeliánus baloldal azon közös meggyőződésének is, hogy a vallás elleni harc, a „kritika", az ateizmus terjesztése stb. az egyedüli hatákony eszköz a jövő jobb emberi világának megvalósításához. Az a körülmény, hogy mindkét esetben, mind a németek, mind a franciák számára szinte kínálkozott, hogy minden rossz eredetét a vallásban, vagyis a gazdaságon kívüli jelenségek szférájában találják meg, azokat a megnyugtató illúziókat táplálta, hogy az új osztály társadalmi tevékenysége történelmi jótétemény, minthogy megszabadítja az emberiséget az elmúlt korok keserű tapasztalataitól. Ezen túlmenően az a program, amely

szerint az egész emberiség boldogságáért kizárólag az ateizmus népszerűsítése útján kell harcolni, abból az alapfeltevésből adódott, hogy a történelem az emberi gondolkodás szférájában megy végbe, és az anyagi tevékenység csak az emberi gondolkodás következménye. Ez pedig mellőzhetővé tette az osztálytársadalom gazdasági alapjainak bírálatát, és egyúttal lehetővé tette annak a — különösen az ifjúhegeliánusoknál határozott formában megnyilvánuló — meggyőződésnek fenntartását, miszerint e társadalmi csoportnak, nevezetesen a korabeli polgárságnak felsőbb rendű társadalmi küldetése van, új eszmék alkotása a feladata. E felfogás mögött a néptömegektől való elkülönültség érzése rejtőzött, és talán — legalábbis bizonyos esetekben — az az érzés is, hogy ezt a csoportot potenciálisan fenyegeti ezeknek a tömegeknek nem feltétlenül csak eszmei tevékenysége. Mindebből az a meggyőződés született, hogy a tömegeket, még mielőtt el lehetne őket ismerni a társadalmi élet és a történelem tényleges szubjektumának, fel kell világosítani, erkölcsileg át kell nevelni, „humanizálni" kell. Nem ok nélkül utasított vissza Feuerbach nemcsak minden tevőleges részvételt az 1848. évi forradalomban, hanem azt mint értelmetlen mozgalmat még el is ítélte. Arra a javaslatra ugyanis, hogy kapcsolódjék be a harcba, a második badeni felkelés egyik vezérének, Sztruvénak olyan szavakkal válaszolt, amelyek — mint ahogyan azt T. Kroński megjegyezte — „ma megdöbbentik az embert egyrészt a propagandája erejébe vetett hite naivitásával, másrészt amiatt a szinte zavarba ejtő értetlenség miatt, amellyel a nagy haladó filozófus a 48-as eseményeket szemlélte"[103]: „Most Heidelbergbe uta-

[103] *T. Kroński:* Ludwik Feuerbach i wykłady o istocie religii. Ez az írás Feuerbach „Előadások a vallás lényegéről" c. műve 1953-as varsói lengyel kiadásának bevezető tanulmánya. (XI. old.)

zom, ahol fiatal hallgatóknak a vallás lényegéről fogok előadni, és ha száz év múlva kikel valamelyik az általam most elvetett magok közül, többet teszek az emberiség boldogságáért, mint Ön azzal, hogy odaüt."[104]

Az az álláspont, amelyet Feuerbach foglalt el a népek tavaszának eseményeivel szemben, nem volt azonban humanista vallásfilozófiai alapelveinek elárulása. Vallásfilozófiájának az a célja ugyanis, hogy egy olyan új világ alakuljon ki, amelyben az egyetemes testvériség érvényesül, az akkori forradalmárokat is lelkesedéssel töltötte el. A dolgok Feuerbachnál éppen fordítva álltak. Feuerbachnak ezt a beállítottságát filozófiájának természetes következményeként és egyúttal a vallásról kialakított minden Marx előtti nézet következményeként foghatjuk fel, még akkor is, ha ezek a nézetek szavakban a legradikálisabbak is voltak. Nem jelentenek kivételt ebből a szempontból még azok a nézetek sem, amelyek felismerve a vallási jelenségek társadalmi ártalmasságát, téziseik közé felvették a harcos ateizmus egész programját. Herbert of Cherburytól kezdve az angol deizmuson és a francia filozófián keresztül egészen Hegelig és Feuerbachig a vallásteoretikusok az ember felfogását illetően kivétel nélkül bizonyos egyoldalúságnak estek áldozatul. Ez abban az itt már több ízben említett meggyőződésben állt, hogy kizárólag a gondolkodás, a reflexió, a megismerés stb. az a tényező, amely meghatározza az ember embervoltát. Ez azután a társadalom egész életének és ezzel együtt a vallásnak akaratlan misztifikációjára vezetett. Társadalmi valóság gyanánt az emberi cselekedeteket motiváló eszmék, nem pedig az ember olyan történelemalkotó társadalmi gyakorlata jelent meg,

[104] Ugyanott.

amely az ember céljainak megvalósítására szolgáló eszközként bizonyos eszméket is létrehoz.

Ez az egyoldalúság a vallásnak, tehát egy olyan jelenségnek felfogásában, amelynek éppen a leglényegesebb rétege, a hiedelmek síkja az emberi tudat szférájában helyezkedik el, egyebek között a vallás jelentőségének sajátos mitologizálásában is megnyilvánult. Vagy — mint ahogyan azt Hegel tette — szinte történelemalkotó szerepet tulajdonítottak neki, vagy pedig — ami sokkal gyakoribb volt — démonizálták, mint az emberiség történetének legnagyobb, majdnem egyedüli gyalázatát, mint az emberiség eredendő bűnét és az általa elszenvedett minden rossz forrását.

Feuerbach elfordulása a népek tavaszától és az, hogy a forradalmi folyamat napjaiban vállalta magára az ateizmus népszerűsítését a munkások és a liberális polgári értelmiség köreiben, mondhatni szimbólikusan felfedte az addigi valláselméletek legfontosabb gyengéjét. Ez annál szembeszökőbben tűnt ki, mert éppen a legmélyebb és a legradikálisabb valláselmélet megalkotója, akit az emberiség felszabadítására és boldogítására irányuló nemes törekvés vezetett, nem volt képes észrevenni a tényleges történelmi mozgást, elhatárolta magát az alakuló új jövőért küzdő erőktől, és mindezt úgy tette, hogy ugyanakkor teljesen hű maradt saját rendszerének humanista alapeszméihez.

Az, hogy Feuerbach — ha szabad ezt a kifejezést használnunk — az említett módon egyszerűen elsiklott a lejátszódó történelmi folyamatok fölött, azt bizonyította hogy szakítani kell az eddigi valláselméletek alapelveivel, és olyan új szintézisre van szükség, amely a humanizmus hagyományait összekapcsolva a történelemalkotó emberi aktivitás igazi természetének felismerésével, lehetővé teszi a vallásról kialakult nézeteknek és a vallás értéke-

lésének összeegyeztetését annak a társadalmi mozgalomnak tevékenységével, amely az emberi világ tényleges átalakítását tűzte ki maga elé, mégpedig végső soron azzal a feuerbachi tézissel összhangban, hogy az ember számára a legfőbb lénynek magának az embernek kell lennie.

MÁSODIK RÉSZ

A MARXISTA VALLÁSELMÉLET MEGSZÜLETÉSE

IV. A MARXISTA VALLÁSELMÉLET KIALAKULÁSA ÉS LÉNYEGE

1. AZ IFJÚ MARX VALLÁSI NÉZETEINEK FEJLŐDÉSE

A marxista filozófia megalapítóinak a vallással kapcsolatos nézetei valamelyest eltérően fejlődtek, még annak ellenére is, hogy mindketten egy célt tűztek ki maguk elé, a közös elmélet kialakítását, s ezt már az 1844—1847-es években, vagyis közvetlen együttműködésük első időszakában elhatározták. Döntő fontosságot tulajdoníthatunk e vonatkozásban annak, hogy eltérő szellemi örökséget hoztak magukkal, amely eltérő családi környezetükből adódott, továbbá abból is, hogy eltérő tényezők késztették őket — egymástól teljesen függetlenül — a történelmi materializmus alapvonalainak önálló felvázolására. Marx ezt a célt minden bizonnyal inkább azzal érte el, hogy elméleti úton győzte le a német filozófia radikális elemeinek eszmei korlátait, különösen a hegeli dialektikus historizmusból és a feuerbachi humanista filozófiából adódó megkötöttségeket. Ezzel szemben Engels nézeteinek fejlődésében — természetesen a német filozófia hagyományai mellett, amelynek ő is hatása alatt állott — nagyobb szerepet játszott az a tény, hogy korábban ismerkedett meg az angol politikai gazdaságtannal, valamint a kapitalizmusnak a németországinál jóval fejlettebb angliai formájával.

Azokat a jelentős változásokat, amelyek mind Marxnak, mind Engelsnek a vallásra vonatkozó nézeteiben végbementek, a különbségek ellenére alapjaiban mégis hasonló hatások ösztönözték, különösen az ifjúhegeliánusok vallásfilozófiája, valláskritikája, valamint Feuerbach humanista ateizmusa. Megállapítható, hogy a vallási hiedelmekhez való önálló viszony fokozatos kialakulása mind Marxnál, mind pedig Engelsnél — természetesen csak megközelítően — annak az elméleti folyamatnak mintegy gyorsított megismétlődése volt, amely a korábban már ismertetett, egymást felváltó elméletek formájában a felvilágosodás korának vége felé és a XIX. század első évtizedeiben a német filozófiában végbement. Kezdetben egyiküknél és másikuknál mégis e folyamat valamelyest más és más elemeibe kapcsolódtak erősebben. Míg Marx esetében nagyobb jelentőséget tulajdoníthatunk a felvilágosodás korabeli filozófia hagyományainak, addig az ifjú Engels nézeteiben bizonyos ideig jelentősebb szerepet játszottak a romantikus valláskoncepció elemei. Bár ez bizonyos fokig alkatuk különbözőségének tudható be, mégis sokkal inkább családi környezetük eltérő eszmei légköréből adódott. Az ateizmushoz vezető útjukon, amely a történelmi materializmus valláselméletének egyik alapvető előfeltételévé vált, mindegyiküknek más és más, hazulról hozott szellemi örökséggel kellett megküzdenie. Így azután különbözőknek kellett lenniük az e folyamatot meggyorsító tényezőknek is.

Az e pont címében használt „ifjú Marx" kifejezést meg kell magyaráznunk. Az ifjú, hiszen huszonhat-huszonhét évesnél nem idősebb Marx már önállóan kidolgozott egy olyan eredeti elméleti rendszert, amilyennel akár a „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből" c. művében, akár pedig — még határozottabban — a Feuer-

bach tézisekben (1845) találkozhatunk. Ugyanebben az időszakban már egészen kiforrott nézeteket fejtett ki a vallásról, amelyek azután szerves alkotórészévé váltak egész későbbi elméletének. E helyütt bennünket azonban kizárólag az az intellektuális és eszmei út érdekel, amelyet Marx megtett, amíg ezekhez a nézetekhez eljutott. Ez az út serdülő korának és korai ifjúságának éveit foglalja magába. Ez az időszak iskolai és egyetemi tanulmányainak éveire, a „Rheinische Zeitung" kötelékében kifejtett kezdeti publicisztikai tevékenységére, valamint párizsi tartózkodásának első hónapjaira terjed. A hangsúly tehát azon van, milyen nézetei voltak a vallásról, még mielőtt megalkotta volna a történelmi materializmus elméletét. Ugyanez vonatkozik természetesen az ifjú Engels nézeteire is.

Általánosan elismert az a nagy hatás, amelyet Marx intellektuális tudatára a szülői házból magával hozott hagyomány gyakorolt. Ennek a hatásnak különösen Marxnak a vallással szembeni beállítottsága szempontjából van nagy jelentősége, mivel azok a körülmények és eszmék, amelyeknek fiatal korában hatása alatt állott, éppen a vallással kapcsolatban jártak — közvetlenül vagy közvetve — komoly következményekkel. Bár mind apai, mind anyai ágon gazdag rabbinusi hagyományokkal rendelkező családból származott, mégis nagyfokú vallási liberalizmus légkörében nevelkedett, amit az is bizonyít, hogy apja 1815—1816 fordulóján áttért a protestáns hitre, amiben őt — néhány évvel később — egész családja követte. Az a tény, hogy Marxék olyan könnyen szakítottak a zsidó vallással — amiben ugyan közrejátszott az a törekvés is, hogy fedezzék magukat a Németországban egyre inkább lábra kapó antiszemitizmussal szemben — mindenesetre elég szemléletesen mutatja, hogy a vallás a család életében, minden bi-

zonnyal azonban Karl Marx apjának, Heinrich Marxnak nézeteiben, már nem játszott nagyobb szerepet. Ez kétségtelenül azzal függött össze, hogy Heinrich Marxra nagyon erősen hatott mind a francia felvilágosodás filozófiája (unokája, Eleanor, Karl Marx leánya, közvetett visszaemlékezéseiben — hiszen nagyapját személyesen nem ismerhette — Heinrich Marxot mint „igazi XVIII. századbeli franciát"- festi le, aki úgymond, betéve tudta Voltaire és Rousseau műveit)[1], mind pedig Kant valláserkölcsi koncepciói. A liberális protestantizmus viszont sokkal szabadabb és racionálisabb gondolkodást tett lehetővé, ami az akkori fanatikus zsidó vallásról nem mondható el.

Karl Marx gimnáziumi évei (1830—1835) még jobban fokozták az atyai vallási liberalizmus hatását, tekintettel arra, hogy a trieri gimnázium légkörét abban az időben a felvilágosodásnak ugyanazok az eszméi hatották át, amelyeket apja is vallott. Részben ennek a légkörnek a bizonyítéka és ugyanakkor Marx akkori beállítottságának megnyilvánulása az az érettségi dolgozat, amelyet a hivők Krisztussal való egyesüléséről János evangéliuma 15. fejezetének 1—14. verse alapján írt. Ebben a dolgozatban a keresztény vallás egyik alapdogmájának interpretációja áll az előtérben, mégpedig olyan szellemben, amelyen nem nehéz észrevenni a kanti filozófia hatását. Annak a tanításnak legfőbb értelmét, hogy a hivők egyesülnek Krisztussal, Marx főképpen azzal indokolja, hogy az emberek Krisztus útján tesznek szert igazi természetükkel összhangban álló erkölcsi tökéletességre, és hogy az erényes életben találják meg örömüket és enyhülésüket.

Úgy véljük azonban, hogy ez a dolgozat inkább

[1] Idézve *A. Cornu:* Marx és Engels 1818—1844. Kossuth Könyvkiadó 1969. 77. old.

Marx személyes álláspontját tükrözi, és csak kevésbé hű képe az iskolában uralkodó vallásos szellemnek, mert a dolgozat tanári értékelésében, bár az dicséri Marx gondolatgazdagságát és kifejező erejét, feddés is olvasható amiatt, hogy Marx túlságosan egyoldalúan fogta fel az ember istennel való egyesülésének lényegét. A kifogás nevezetesen az volt, hogy Marx az egyesülés dogmáját kizárólag erkölcsi kategóriákban interpretálta, és mellőzte a hittétel specifikusan vallási, misztikus értelmét.

Egyetemi tanulmányainak első évei — először Bonnban, később pedig a berlini egyetemen, a hegeli filozófia akkori fellegvárában — Marx elméleti fejlődésében olyan szakaszt jelentenek, amelyben Marx lázasan kereste a maga útját. Igaz ugyan, hogy ezek az évek nem jelentettek még döntő fordulatot a vallás-hoz való viszonyában, ugyanakkor azonban éppen Marx berlini tartózkodásának kezdeti szakasza mutatja, hogy olyan hatások alá került és olyan problémákkal küzdött, amelyek hatást gyakoroltak a vallásra vonatkozó nézeteire. Az az uralkodó hangulat, amely áthatja Marx belső vívódásait visszatükröző ifjúkori irodalmi próbálkozásait, az eszményeket a valóságtól elválasztó mély szakadék megérzése; az ellentmondásé, amely aközött áll fenn, ami van és aminek lennie kellene. Míg ezek az eszmények ekkor még csak nagyon ködösen rajzolódnak ki, a kritika tárgya fokozatosan mind határozottabb körvonalakat ölt. Ez a tárgy pedig nem más, mint a polgári rend törekvéseinek eszmei üressége és kisszerűsége. Az a tény, hogy a polgárság a vallásosságban — függetlenül attól, hogy az jellege szerint kanti és racionalista vagy pietista vallásosság volt-e — kialakította maga számára egy magasabb rendű cél képét, Marx szemében a társadalmi

élet megmerevedettségének már nem kielégítő indokolása. A hivőknek az istennel való egyesülésre irányuló „nemesebbé váló" törekvése már nem elégítette ki őt, mint érettségi dolgozatában. Akkori nézeteiben — ha ugyan még homályosan is — a legfőbb értékek helyét már a politikai és esztétikai ideálok, nem pedig a vallási eszmények foglalják el.

Marxnak sikerült azonban megmenekülnie attól a veszélytől, hogy az eszmények és a valóság e szembeállításából a reális világ értéktelenségének következtetését vonja le. Realista hajlama lehetővé tette, hogy leküzdje a valóságtól való romantikus elszakadást, és egyúttal felszabaduljon Kant és Fichte idealizmusának hatása alól is. Ennek a felszabadulásnak s ezzel együtt a vallással kapcsolatos nézetei további alakulásának szemszögéből tekintve különösen fontos szerepet játszott a hegeli eszmék tanulmányozása. Ennek kezdetei egyetemi éveire esnek.

Marxot először ingerelte a hegeli nyelvezet ködös bonyolultsága, és emiatt nem is fukarkodott „A szellem fenomenológiája" szerzőjének címére intézett csípős megjegyzésekkel. Ennek az egyáltalában nem titkolt idegenkedésének ellenére mégis vonzotta az egész valóságot az abszolútum folyamatos megnyilvánulásának tekintő koncepció monizmusa. Ezeknek a tanulmányainak ifjúkori gyümölcse volt „Kleantész vagy a filozófia kiindulási pontja és szükséges fejlődése" című kis terjedelmű filozófiai értekezése, amely már filozófiai és vallási nézeteinek lényeges változását mutatja, és amely őt — önmaga meglepetésére — bizonyos időre hegeliánus hírébehozta. „Ez a munka — írta apjához intézett levelében — mint a szirén, az ellenség ölelő karjaiba visz."[2] És ezen egyál-

[2] *Marx—Engels:* Werke. Ergänzungsband. Erster Teil. Dietz Verlag. Berlin 1968. 9. old.

talában nem csodálkozhatunk. Az értekezés irányultsága ugyanis tényleg teljesen hegeli volt. Marx isten dialektikus fejlődését kívánta bemutatni, „aki egymás után mint tiszta fogalom, mint vallás, majd mint történelem lép fel". Ily módon Marx azokban a pozíciókban találta magát, amelyek korábban tiltakozását váltották ki. „Az én utolsó tételem volt a hegeli rendszer első tétele."[3]

Úgy tűnik, hogy az ifjú Marxnak ez az első és spontán kapcsolata a hegeliánusokkal, lényeges változásokra vezetett Marxnak a vallásra vonatkozó nézeteiben. Továbbra is idealista álláspontot foglal ugyan el, viszont annak elismerése — Hegel nyomán —, hogy a vallás isten megnyilvánulásának formája, inkább tartalmát, mint apologetikus intencióit tekintve, teljesen új értelmezést is jelentett. Az így felfogott vallás már nem különleges jelenség, elvesztette kivételes jellegét, mert — hozzá hasonlóan a természet és az emberiség történelme is egymást követő megnyilatkozásai az eszmei létnek. Ezen túlmenően — ami talán még nagyobb jelentőségű — Marx tudatában Hegel hatására megrendült az a végső soron minden vallásos világnézetre, mindenekelőtt azonban annak keresztény, teista alakjára jellemző felosztása a valóságnak transzcendens tökéletes létre és egy tőle különböző természeti rendszerre. Marx tehát annak az egész vallásos hagyománynak ellenében, amely az istent szembeállítja a világgal, a monizmusnak — még ugyan az idealista monizmusnak — álláspontjára helyezkedik, de már azzal, hogy a világ tökéletességének forrását magában a világban, nem pedig azon kívül találja meg. „Az idealizmusról — amit csak mellékesen megjegyezve, a kanti és a fichtei idealizmussal azonosítottam, ebből a forrásból merítve — áttértem arra, hogy az eszméket

[3] Ugyanott.

magában a valóságban keressem. Míg korábban az istenek a föld fölött éltek, most ők alkotják annak középpontját."[4]

Ily módon a hegeli filozófia indította meg Marx tudatában a vallásos beállítottság leküzdésének folyamatát. Különösen nagy jelentősége volt azonban — mind ebből a szempontból, mind pedig Marx egész elméleti fejlődése szempontjából — annak a ténynek, hogy már 1837-ben közelebbi kapcsolatba jutott a hegeliánus baloldal élenjáró képviselőivel, közöttük B. Bauerral és A. Rugéval is. Ennek köszönhetően Marx az újhegeliánus „Doktorklub"-ban a hegelianizmus annak idején legradikálisabb irányzatának középpontjában találta magát, amelynek szemében éppen a vallásfilozófia, különösen pedig az istenképzet kiküszöbölésére és az emberi öntudat fogalmával való helyettesítésére irányuló problémakör alkotta a politikai radikalizmus egyik kiindulópontját.

Marx anélkül, hogy kilépett volna az ifjúhegeliánus eszmék köréből, tanulmányozta az ókor alkonyának elméleti rendszereit, a sztoicizmust, az epikureizmust és a szkepticizmust. Ez eszmei következményeit tekintve Marx érdeklődési irányának nagyon jelentős és termékeny fordulatát jelentette. Érdeklődése Hegelről Epikuroszra helyeződött át, akit Hegel nem becsült sokra, a valóság egészének spekulatív szintéziséről pedig azokra az elméletekre, amelyek Marx felfogásában főképpen az erkölcsi tudatnak és annak elméletei voltak, hogy ez a tudat független a világtól. A hegeliánus baloldal a hellenisztikus filozófiában az arisztotelészi rendszer felbomlásának eredményét látta, amelyet az ember erkölcsi tudatának elsőbbségét hirdető filozófia által semmisített meg. A hegeliánus baloldal hasonló módon helyezkedett szembe Hegel objektív idealizmusával.

[4] Ugyanott, 8. old.

Ezért Marxnak e területen folytatott és annak igazolására irányuló kutatásai, hogy az emberi öntudat autonómiájának felismerése véget vet az elméleti rendszerek abszolutisztikus igényeinek, a baloldal szellemi élete szempontjából nagyon időszerűek és fontosak voltak. Ezzel szemben a vallással kapcsolatban elfoglalt marxi álláspont fejlődését illetően azoknak a tanulmányoknak a jelentősége, amelyek eredményeképpen kidolgozta doktori disszertációját a démokritoszi és az epikuroszi természetfilozófia különbségéről, abban áll, hogy Marx éppen ezeknek a tanulmányoknak során tért át az ateizmus álláspontjára.

Marx mind doktori disszertációjában, mind pedig e hellenisztikus rendszerekkel foglalkozó írásaiban kategorikusan kifejezi azt az ifjúhegeliánusok körében általános meggyőződést, hogy a vallás és a filozófia, vagyis a hit és a gondolkodás területe, egymással teljes ellentétben áll. Azt, hogy milyen fontosságot tulajdonított Marx éppen ennek a nézetének, talán az bizonyítja a legjobban, hogy ez volt disszertációja bevezetésének alapeszméje. Az ellen tiltakozva, hogy a filozófiát bárki is a vallás ítéletének vesse alá, Marx így írt: „A filozófia, ameddig csak egyetlen vércsepp lüktet világbíró, abszolút szívében, Epikurosszal mindig azt fogja odakiáltani ellenfeleinek: »Nem az az istentelen, aki megtagadja a sokaság isteneit, hanem az, aki a sokaság vélekedéseit az isteneknek tulajdonítja!« A filozófia nem titkolja ezt. Prométheusz hitvallása: »Nyíltan beszélek: minden vallást gyűlölök«, az ő saját hitvallása, az ő saját jeligéje minden égi és földi istenekkel szemben, akik nem az emberi öntudatot ismerik el a legmagasabb istenségnek. Mellette ne legyen isten senki."[5]

[5] *Marx:* A démokritoszi és az epikuroszi természetfilozófia különbsége. (Doktori disszertáció.) Budapest 1969. 8. old.

Ezt a részletet nemcsak a benne foglalt marxi ateista nyilatkozat miatt érdemes e helyütt idéznünk, hanem amiatt is, mert egyidejűleg az ifjúhegeliánusok hitvallásának is kinyilvánítása, annak a meggyőződésnek bizonyítéka, hogy az emberi tudat, az „öntudat" az istenektől független és teljesen önálló, olyan legmagasabb rendű szubjektum, amely — a filozófia formájában — képes arra, hogy kialakítsa saját szabadságát a világgal szemben. Az epikuroszi rendszernek Marx interpretációjában éppen ez a központi motívuma alkotja — Marx véleménye szerint — a görög filozófus nagyságát. Ugyanakkor azonban az ifjúhegeliánusok, különösen pedig B. Bauer és Feuerbach nyomán azon a véleményen van, hogy az „öntudat abszolútsága és szabadsága az epikuroszi filozófia elve"[6], amikor is az öntudatnak ez az abszolút jellege és szabadsága Epikurosz felfogásában különös jelleget kap, és hogy éppen az adja Epikurosz nagyságát. Ha ugyanis „a magát csak az elvont általánosság formájában tudó öntudatot emeljük abszolút elvvé: akkor ajtót-kaput tárunk a babonás és szolgai misztika előtt. Ennek történeti bizonyítéka megtalálható a sztoikus filozófiában. Az elvont-általános öntudatban ugyanis megvan az a törekvés, hogy magukban a dolgokban affirmálja magát, amelyekben csak úgy affirmálódik, hogy tagadja azokat."[7] Ez nyilvánvalóan nem más a vallási, elidegenült és az embert megsemmisítő alakban megjelenő „öntudat" marxi kritikájánál, bírálata annak az öntudatnak, amely elveszti egyedi létét és ezzel együtt emberi jellegét, objektív erővé válik és saját tökéletességét az egyedi tárgyak értékének tagadásával igazolja. Epikurosz ezzel szemben — a valóságban a

[6] Ugyanott, 50. old.
[7] Ugyanott, 51. old.

teizmus irányában fejlődő sztoikusoktól eltérően — az ember belső szabadságának formájában megnyilvánuló erkölcsi autonómiáját hirdeti, és ennek megfelelően elutasítja az öntudatot annak vallási formájában, minthogy az az emberben félelmet kelt a fölötte uralkodó erőktől. „Epikurosz ezért — írta Marx — a legnagyobb görög felvilágosító és megilleti őt Lucretius dicsérete."[8] Ezt a dicséretet érdemes Marx nyomán idéznünk, mert — mint ahogyan az az egész szövegösszefüggésből kitűnik — Marx egyetért annak tartalmával. A „De rerum natura" verssoraiban saját gondolataival egyező nézeteket fedez fel. Lucretiusnak, a római materialista filozófus költeményének Marx által idézett részlete éppen a vallásra vonatkozik:

„Hajdan a vallás terhe alatt rútul leigázva
Fetrengett földünkön az emberi élet, a zsarnok,
Közben a menny boltjáról rázta fejét fenyegetve,
S rettenetes képével rémítgette a népet.
Mint a legelső, egy görög ember mert csak a földön
Szembeszegülni a rémmel s annak ellene állni;
Őt sem az isteni lény neve, sem villámai meg nem
Rémítették, sem vészes morajával a mennybolt...
Így most végre a vallás fekszik földre tapadva,
S most már minket emel diadalma az égbe e hősnek."[9]

A hellenisztikus filozófia tanulmányozásával kapcsolatos azon előkészítő jegyzetekben, amelyek nem kerültek bele doktori disszertációjába, Marx szintén közvetlenül Lucretius valláskritikájához kapcsolódik. Összehasonlítva harcát, amelyet a vallási hiedelmekkel szemben az ember szellemi felszabadításáért folytatott,

[8] Ugyanott.
[9] Ugyanott.

Plutarkhosz teista nézeteivel, Marx Lucretius lázító verseiben az emberi nagyság bizonyítékát látja. Egy másik versének „a vallás szűk kötelének"[10] elszakítását dicsőítő részletét olyan megjegyzéssel idézi, amely elárulja a valláshoz, pontosabban az ateizmushoz való akkori viszonyának rendkívüli lényeges axiológiai alapjait Lucretius eszméi tehát vonzzák őt, mert azokban a valósággal szembeni aktív és alkotó beállítottság megnyilvánulását látja. Lucretius Marx szemében „a friss, merész, poétikus világura". Ezzel szemben Plutarkhosz álláspontjában, vagyis tulajdonképpen a vallásos világnézetben, Marx mindenekelőtt a belső gyengeségének érzésében elvesző, s fölötte uralkodó erőktől függő, az alkotó szenvedélytől megfosztott és saját boldogságáról táplált illúziókra korlátozódó tudatot lát, amely képtelen arra, hogy alkotó cselekvéssel megvalósítsa saját boldogságát. „Akinek nem szerez több örömet az, hogy saját eszközeiből felépítse az egész világot, hogy világteremtő legyen, mint az, hogy örökké a saját bőrében forgolódjék, afelett a szellem kimondta anathémiáját... ki van taszítva a szellem templomából és örök élvezetéből és arra van utalva, hogy bölcsődalokat zengedezzen saját magánboldogságáról és éjente maga-magáról álmodjék."[11] Más helyen viszont, Plutarkhosz példáján tovább elemezve a vallásos tudat lényegét, Marx e tudat alapvető összetevőjét a félelemérzésben látja[12], és a tételének indokolásaképpen — mint ahogyan azt a szöveg elveszett részének megmaradt lábjegyzetei tanúsítják — Holbach „A természet rendszere" c. művének egyes részleteire hivatkozik[13].

[10] Ugyanott, 128. old.
[11] Ugyanott.
[12] Ugyanott, 89., 117., 120., 121. old.
[13] Ugyanott, 88. old.

Ezek szerint tehát ebben az időben Marx szemében a vallás az ember saját misztifikált öntudata által való leigázásának formája, amikor az öntudat az ember érzésvilágában önálló valóságként jelenik meg. Ennek antitézise pedig az ember alkotó lehetőségeiben, abban a törekvésben megnyilvánuló szellemi szabadságának igenlése, hogy az egész világot saját belső szükségleteinek rendelje alá. Ugyanakkor azonban ez a vallásnak természetesen még mindig kifejezetten idealista koncepciója. Igaz ugyan, az istenfogalomnak nincs már benne helye. Marx ateizmusa itt már tiszta, harcos ateizmus. Ha a kérdést felszínesen nézzük, még azt is mondhatnók. hogy ez az ateizmus látszólag még harcosabb, mint az, amellyel Marx kiforrott nézeteiben találkozunk, mégpedig nemcsak azért, mert itt a vallás béklyóinak lerázása az igazi emberi felszabadulás alapvető, majdnem egyetlen feltételeként jelenik meg, hanem azért is, mert ennek a felszabadulásnak az ember sajátos istenvoltának felismerésében álló szellemi felszabadulásnak kell lennie, amikor is az ember öntudata az egész valóságot megszervező tényező. Sőt, Marx számára még az isten létezésének hagyományos bizonyítékai is egyrészt olyan „üres tautológiák", amelyek csak annak realitását igazolják, amit a tudat reálisként feltételez, másrészt pedig „isten létezésének bizonyítékai nem egyebek, mint lényegi emberi öntudat létezésének bizonyítékai, ennek logikai kifejtései. Például az ontológiai bizonyíték — írta Marx —. Mely lét közvetlen, amennyiben elgondoltatik? Az öntudat-lét."[14]

Marx és a vallás viszonyának további történetét, amelynek folyamán már önállóbb megoldásokra jutott, ugyanazok a körülmények formálták, mint amelyek

[14] Ugyanott, 91. old.

meghatározták egész intellektuális és eszmei fejlődését. Mivel e helyütt nincs lehetőségünk arra, hogy Marx nézeteinek egész fejlődését bemutassuk, kénytelenek vagyunk kizárólag azoknak a legfontosabb mozzanatoknak jelzésére szorítkoznunk, amelyek oda hatottak, hogy elvetette az ifjúhegeliánus valláskoncepciót és ahelyett eredeti, saját elméletet dolgozott ki.

Általánosságban megállapíthatjuk, hogy az a döntő tényező, amely Marx számára lehetővé tette a valláshoz való viszonyát kezdetben meghatározó ifjúhegeliánus hatások leküzdését, az volt, hogy aktív politikai-közírói tevékenységbe kezdett, és a munkájának köszönhetően bizonyos olyan elméleti következtetésekre jutott, amelyeket a politikai életben elkötelezett többi ifjúhegeliánus nem volt képes észrevenni.

Marx — elvileg még összhangban a hegeliánus baloldal alaptételeivel — felismerte azt, amit Feuerbach még jóval később sem értékelt megfelelően, nevezetesen, hogy a vallás korántsem az egyedüli, de még csak nem is a legfontosabb tényező, amely gúzsba köti az emberi szabadságot. Megjegyzései az új porosz cenzúrarendeletről (1842) így tehát nem a vallás ellen irányulnak, hanem a porosz hatóságoknak a sajtószabadságot korlátozó rendelkezései ellen. Az egyetemes rossz Marx szemében nem a vallás lesz, hanem mindaz, ami a történeti fejlődés feltartására törekszik, amikor is a fejlődés Marx számára egyébként még mindig a saját szabadságának elvét fokozatosan megvalósító „öntudat" fejlődése. Ez az időszak még nem jelenti Marx eltávolodását a hegeliánus baloldaltól, ugyanakkor azonban az a tény, hogy érdeklődése most közvetlenül politikai problémák felé fordul, hamarosan azzal a következménnyel jár, hogy útja elválik azoknak az útjától, akik nemrégiben még barátai voltak. Marx ugyanis éppen a „Rheinische Zeitung"-nál

kifejtett publicisztikai tevékenysége során kezd egyre határozottabban ráébredni arra, hogy az eszmék, amelyeket környezetében általánosan a történelem önálló és az élethez képest elsődleges forrásának tartottak, az emberi lét társadalmi feltételeivel összehasonlítva csak származékos tényezők, és hogy hasonló függőség jellemzi a vallási fogalmakat is. Annak fokozatos tudatosodása Marxban, hogy a viszony egyfelől a társadalom valóságos élete, másfelől pedig a politikai, a jogi és a vallási eszmék között az eddig általánosan elfogadott nézethez képest éppen fordítva alakul, gondolkodásában olyan folyamat volt, amely által közelebb került önálló megoldásokhoz, mégpedig mind társadalmi nézeteit, mind a vallást illetően. E folyamatra hatottak azonban azok a különböző tényezők is, amelyek oly döntően befolyásolták fejlődését az 1842—1844. években.

Amikor a „Rheinische Zeitung" 1842. július 10-i számában a rajnai Landtag tárgyalásainak lefolyását kommentálja, Marx talán először veszi észre, hogy a vallásos beállítottság különös megnyilvánulási formája lehet egy olyan társadalmi csoport törekvéseinek, amely aspirációinak nem megfelelő helyzetben van. Hogy a vallásos világkép ilyen esetben általában bizonyos fajta érzelmi-fogalmi reagálás egy olyan világra, amely e csoport szemében nem látszik valóságosnak, mert nem felel meg kívánságainak. „Mivel... ezeknek az uraknak valóságos helyzete a modern államban semmiképpen sem felel meg a helyzetükről alkotott fogalmaknak, mivel olyan világban élnek, amely a valóságoson túl terül el, mivel tehát a képzelőerő az eszük és a szívük, ezért, a gyakorlatban kielégítetlenek lévén, szükségszerűen az elmélethez nyúlnak, de a túlvilág elméletéhez, a valláshoz, amely azonban náluk polemikus, politikai tendenciákkal áthatott keserűséggel nyilvánul meg és többé-kevésbé tuda-

tosan csak szent palástja lesz nagyon is világias, de egyúttal nagyon fantasztikus kívánságoknak."[15]

Ez természetesen csak eseti megjegyzés. Még nem jogosít fel bennünket annak elismerésére, hogy Marx ebben az időben már kialakította a vallás materialista felfogásának alapjait, különösen azért nem, mert még egyáltalában nem általánosítja az abban foglalt megfigyelést. A társadalmi valóság megfigyelése és az újonnan felmerülő elméleti problémák azonban hamarosan azzal a következménnyel járnak, hogy mindaz, ami a fenti idézetben még csak alkalmi észrevétel volt, Marx műveiben elméleti általánosítás alakját kezdi magára ölteni. Már két hónappal később, a „Kölnische Zeitung" 179. számában megjelent vezércikkel vitázva — a vezércikk szerzője a vallást az állam alapjának ismerte el és úgy tartotta, hogy a vallás hanyatlása az államszervezetek elbukására vezet — arra hívja fel a figyelmet, hogy itt lényegében fordított függőség áll fenn. Rámutat, hogy Görögország szellemi és katonai ereje éppen a vallás felbomlásának éveiben volt a legnagyobb, és hogy „nem a régi vallások pusztulása döntötte meg a régi államokat, hanem a régi államok pusztulása döntötte meg a régi vallásokat", „mert a régiek »igazi vallása« »nemzetiségük«, »államuk« kultusza volt"[16]. Marx tehát a vallást itt a társadalom életének alapvető szervezeti formáihoz viszonyítva származékos szférának tekinti.

Úgy látszik azonban, hogy Marxnak a jog és a politikai hatalom természetével kapcsolatos vizsgálódásai

[15] *Marx:* Viták a sajtószabadságról. *Marx—Engels* Művei. 1. köt. Budapest 1957. 47. old.

[16] *Marx:* A „Kölnische Zeitung" 179. számának vezércikke. *Marx—Engels* Művei. 1. köt. 91. old.

adták a legjobb alkalmat annak felismerésére, hogy a szellemi élet az emberi lét társadalmi feltételeitől függ, és ezzel együtt a legjobb alkalmat arra is, hogy Marx lerántsa a leplet az állítólag autonóm és történelemalakító „öntudat" valóságos jellegéről mind annak világi, mind pedig vallási formáit illetően.

Marx a Landtagnak a falopási törvényről 1842. október és november havában folytatott tárgyalásait ismertetve hívja fel első ízben a figyelmet arra, hogy a jogszabályokban annak a birtokos osztálynak partikuláris gazdasági érdekei jutnak kifejezésre, amely a jog útján kapja meg tulajdona sérthetetlenségének szentesítését.

Ugyanakkor azonban csak a hegeli jogfilozófiával kapcsolatos kritikai vizsgálódások tették lehetővé Marxnak, hogy addigi megfigyeléseit általános elmélet formájába öntse. Ezek a vizsgálódások arra a következtetésre vezették, hogy az állam eszméje egyáltalában nem önálló szubjektuma a politikai életnek, mint aminek azt Hegel látni kívánta, mert gyökerei a „polgári társadalomba" nyúlnak le, vagyis hogy ez az eszme a különböző emberek és az egyes társadalmi csoportok magánérdekeinek összeütközési szférájából fakad. Marx Hegel példáján világítja meg a történelemfilozófiai idealizmus eredetét és ezzel együtt felvázolja a történelem materialista koncepciójának első elemeit. „Hegel — írta Marx — önállósítja a predikátumokat, az objektumokat, de valóságos önállóságuktól, szubjektumuktól elválasztva önállósítja őket. Utólag megjelenik azután a valóságos szubjektum mint eredmény, holott a valóságos szubjektumból kell kiindulni és objektiválódását kell szemügyre venni. A valóságos szubjektummá ezért a misztikus szubsztancia válik, a reális szubjektum pedig mint valami más, mint a

misztikus szubsztancia egyik mozzanata jelenik meg."[17] És éppen ez a folyamat az, amely — Marx véleménye szerint — arra a hamis következtetésre vezet, hogy a reális emberi törekvésekhez viszonyítva az állam az eszményi és elsődleges, az egyes rendek partikuláris érdekeihez viszonyítva pedig a felsőbb rendű lét, továbbá hogy az emberiség története állítólag az ezt a történelmet formáló eszmék története, a társadalom élete pedig az államfogalomból logikusan következő benső szükségszerűségek megvalósulása. Ily módon — írta Marx — „a spekuláció az eszmét szubjektiválja. A családnak és a polgári társadalomnak az államhoz való valóságos viszonyát mint belső imaginárius tevékenységüket fogja fel. Család és polgári társadalom az államnak az előfeltételei; ők a voltaképpen tevékenyek, de a spekulációban megfordul a dolog."[18]

Az a felismerés, hogy az állam bizonyos formájának létezése nem az állameszme önálló létének eredménye, mert az állam fogalma csak a tulajdonos osztályok akaratának elidegenült absztrakciója („Mi tehát a politikai állam hatalmisága a magántulajdon fölött? A magántulajdon saját hatalmisága, egzisztenciára juttatott lényege")[19] – Marx tudatában rendkívül nagy horderejű fordulatot jelentett. Marx a társadalom életének felfogását illetően kezdett határozottan felszabadulni az ifjúhegeliánusok hatása alól. Igaz persze, hogy „A hegeli jogfilozófia kritikájából" c. művében, amelyből az itt közölt idézetek származnak, kizárólag jogi és politikai eszmékről van szó, ez azonban lényegét tekintve mégis annak feltárása volt, hogy az egykori

[17] *Marx:* A hegeli jogfilozófia kritikájából. A hegeli államjog kritikája. *Marx—Engels* Művei. 1. kötet. 224. old.

[18] Ugyanott, 206. old.

[19] Ugyanott, 305. old.

„öntudat" minden formája kivétel nélkül az ember, mint olyan lény tudatának kifejeződése, aki más emberekkel együtt, társas lényként létezik, hogy ezért azokat az összefüggéseket tükrözi amelyek az emberi együttműködés folyamatában alakulnak ki, valamint az egyes csoportoknak ezekből az összefüggésekből fakadó törekvéseit fejezi ki.

Nem kellett hosszú ideig várni, hogy Marx ezt az új, még csak fejlődésben levő koncepcióját a vallás leírására alkalmazza. Az alkalmat erre Bruno Bauer nyújtotta, aki 1843-ban a zsidó-emancipáció társadalmi problémájának radikális megoldási programjával lépett a porondra, s ezt a programot az ifjúhegeliánus vallásfilozófia elméleti alapjaira építette fel.

Az egyedül lehetséges út annak elérésére, hogy a zsidók az állam valóságos polgárai legyenek, Bauer szerint a zsidók és a társadalom többi része között fennálló különbségek, ellentétek teljes megszüntetése. Minthogy az alapvető ellentét állítólag a vallásban áll, Bauer egyfelől azt tartja szükségesnek, hogy a zsidók teljesen szakadjanak el vallásuktól, másfelől pedig az állam vallási jellegének felszámolását követeli. E kétoldalú lemondás a vallásról állítólag megoldja az egész problémát.

Marx e koncepcióval 1843 őszén szállt szembe. Tiltakozása Bauer programja ellen természetesen nem abból adódott, hogy nem értékelte kellőképpen a vallási különbségek megszüntetésének szükségességét, hanem abból a meggyőződéséből fakadt, hogy a baueri program elméleti alapja a maga egészében téves. Bauer a vallásban látja a legfőbb rosszat. Ugyanakkor Marx számára a vallás itt már csupán a politikai életben végbement mélyreható szakadás külső megjelenési formája. A vallás elválaszthatatlan alkotórésze annak a polgári tár-

sadalomnak, amelynek pillérei a partikuláris érdekek és az önzés, mert hiszen ennek a társadalomnak szükségszerű terméke „az ember embertől való elválásának és eltávolodásának kifejezése"[20]. Ez a társadalom abban a politikai formációban, amelyben keresztény államként lép fel, elismeri ugyan, hogy a legfelsőbb lény az ember, de „az ember a maga kiműveletlen, társadalmiatlan megjelenésében, az ember a maga véletlen létezésében, az ember úgy ahogy van, az ember, ahogy társadalmunk egész szervezete megrontotta, ahogy elvesztette, elidegenítette önmagát, ahogy ki van szolgáltatva az embertelen viszonyok és elemek uralmának, egyszóval az ember, aki még nem valóságosan az emberi nem lénye"[21]. Az ember mint szabad lény eltorzulásának tényleges okai tehát magán a valláson kívül helyezkednek el. Ennélfogva rajta kívül kell keresni mindazokat a tényezőket, amelyek következtében az embernek embertelen, emberi mivoltából kivetkőzött, vallásos alakban kell igazolnia önmagát. „Minthogy azonban a vallás megléte egy fogyatékosság megléte, ennek a fogyatékosságnak a forrását már csak magának az államnak a lényegében kereshetjük. A vallás — írta a továbbiakban Marx — a mi szemünkben nem oka többé, hanem csak jelensége a világi korlátoltságnak. Ezért a szabad állampolgárok vallási megkötöttségét világi megkötöttségükből magyarázzuk."[22]

Annak felismerése, hogy a vallás alapjai az emberi lét társadalmi feltételeiben találhatók meg, amelyeket Marx abban az időben ugyan még nem határozott meg közelebbről, teljesen megfosztotta értelmétől az ifjúhegeliánusoknak, és természetesen Feuerbachnak a val-

[20] *Marx:* A zsidókérdéshez. *Marx—Engels* Művei. 1. köt. 362. old.
[21] Ugyanott.
[22] Ugyanott, 354. old.

lás leküzdésére irányuló programját. Az állam Marx szemében nem azért az ember szabadságát kizáró állam, mert az önzésre felépülő társadalomban az ember nem lehet igazi, teljes ember. Az állam vallási jellegének megszüntetése tehát, amellyel az ifjúhegeliánusok a szabadság királysága végső megvalósulásának reményét kapcsolták össze, Marx véleménye szerint majdnem semmit sem változtat a dolgokon, „meghagyja a vallást, ha nem is hagy meg semmiféle kiváltságos vallást"[23].

Marx akkor is feltárja a vallás származékos jellegét a társadalom életében jelentkező igazi ellentmondásokhoz képest, amikor a baueri program második posztulátumával, vagyis azzal a követeléssel bocsátkozik vitába, hogy a zsidók szakítsanak a zsidó vallással. Marx felfogása szerint a zsidók emancipációjának nehézsége nem a vallásban keresendő, hanem azokban a feltételekben, amelyekből a zsidó-kérdés mint társadalmi jelenség megszületett, és amelyeknek csak szellemi megnyilvánulása vallásuk. Bauer — mint ahogyan Marx írja — kizárólag „a szombatzsidót" vette észre, tehát nem valóságos, hanem csak vallási jelenséget látott benne. „Ne a vallásban keressük a zsidó titkát, hanem a valódi zsidóban keressük meg a vallás titkát."[24] Ily módon a zsidók politikai emancipációjának szükséges feltételeivel kapcsolatban feltett baueri kérdés Marx felfogásában elveszti vallási tárgyát. „Az a kérdés, hogy képesek-e a zsidók az emancipálódásra, számunkra átváltozik azzá a kérdéssé, milyen különös társadalmi elemet kell leküzdeni, hogy a zsidóságot meg lehessen szüntetni?"[25]

[23] Ugyanott, 362. old.
[24] Ugyanott, 373. old.
[25] Ugyanott, 372—373. old.

A fenti idézetekből megállapíthatóan Marx a Bauer által felvetett problémában természetesen meglátja a jóval általánosabb kérdést, amely korántsem korlátozódik a zsidókérdésre. Amikor Marx a zsidókról ír, annak a társadalomnak lényegére gondol, amelyben az egyedek és a társadalmi csoportok eljárásának alapelve az önző érdek. Ebből adódik az is, hogy mind az, amit a zsidó vallásról megállapít, ugyanannyira vonatkozik a kereszténységre is. Míg Bauer a hangsúlyt teljességgel a zsidó és a keresztény vallás közötti különbségekre helyezi, Marx közös vonásaikat fedi fel. Ezek pedig abban állnak, hogy mindkét vallás annak eredménye, miszerint az ember azzal, hogy a társadalmi viszonyokat a maga önzésének vetette alá, az emberi kapcsolatokat egymással szembenálló érdekek viszonyaivá alakította át. Ez az álláspont lehetővé teszi, hogy a Bauerral folytatott vitában Marx által kifejtett nézeteket a vallás általános elméletének ismerjük el olyan viszonyok között, amikor „a gyakorlati szükséglet és a haszonlesés istene a pénz" — a pénz, amely „az ember munkájának és létezésének elidegenült lényege"[26]. Ilyen feltételek között az ember elutasítja a természetnek, a kultúrának és önmagának autonóm értékét, és saját elvesztett lényegének pótlékát az istenfogalomban találja meg.

Nem nehéz észrevennünk, hogy a vallásnak ezt a felfogását milyen erősen befolyásolták még Feuerbach nézetei. Számára, és ugyanúgy Marx számára is, az az alapvető ellentmondás, amelyből a vallásos tudat fakad, nem más az egyedi emberi lét és az ember elvesztett nembeli lényege közötti ellentmondásnál, amely lényeg mindaddig, amíg meg nem ismerik, fölötte ural-

[26] Ugyanott, 375. old.

kodó akaratként áll vele szemben. Marx szerint ez a meghasonlás azonban nem az emberi tudatban megy végbe, ahogy azt Feuerbach gondolja, hanem az emberi tevékenység útján. Ennek az elidegenülésnek közvetlen eredménye a gazdasági szférában pénzként jelenik meg, a társadalom életében pedig az emberi világ felbomlásaként „atomisztikus, egymással ellenségesen szembenálló egyének világára"[27]. Az így létrejött világban, ahol mindenki háborúja folyik mindenki ellen, ahol az egyedüli értékmérő a pénz, és világ a hobbesi társadalomképet jellemző farkastörvényektől csak abban különbözik, hogy nem az emberi természetből fakad, hanem abból, hogy a magántulajdon eltorzította az emberi természetet, az ember látszólag megtalálja elveszített lényegét, mégpedig az istenben.

Marx szemében nem létezik tehát az a probléma, hogy a zsidók emancipálódása a vallás bilincseitől való megszabadításuk útján megy végbe, az egyedüli probléma az ember totális felszabadítása az őt vallásos lénnyé tevő társadalmi viszonyok megszüntetése útján

Ez már olyan álláspont volt, amely Marx nézeteiben hamarosan a történelmi materializmus kiforrott vallás-elméletének alakját ölti magára. A vallással kapcsolatos marxi nézeteknek ezt az ifjúkori, kezdeti fejlődési szakaszát egy olyan írás zárja le, amelyben Marx ugyan még Feuerbach fogalmi apparátusával dolgozik, de ennek az apparátusnak segítségével már teljesen eredeti tartalmat fejez ki, és egyúttal a feuerbachi valláskritikából forradalmi jelentőségű következtetéseket von le.

„Németországban a vallás kritikája lényegében lezárult, márpedig a vallás kritikája minden kritika előfeltétele."

[27] Ugyanott, 376. old.

„A tévedés *világi* létezése kompromittálódott, miután mennyei *oratio pro aris et focisát* megcáfolták. Az ember, aki a mennyország fantasztikus világában, ahol emberfeletti embert keresett, csak önmagának *visszfényét* (Widerschein) találta meg, nem lesz többé hajlandó arra, hogy csak önmagának *látszatát* (Schein), csak a nem embert találja meg, mikor igazi valóságát keresi és kell hogy keresse."

„A vallástalan kritika alapzata: *az ember csinálja a vallást*, nem a vallás csinálja az embert. Mégpedig a vallás annak az embernek az öntudata és az önérzete, aki vagy még nem szerezte meg önmagát, vagy már ismét elvesztette. De *az ember* nem valami elvont, a világon kívül kuksoló lény. Az ember az az *ember világa*, az állam, a társadalom. Ez az állam, ez a társadalom termeli a vallást, egy *visszájára fordított világtudatot*, mert maga is *visszájára fordított világ*... A vallás az emberi lényeg *fantasztikus megvalósulása*, mert az *emberi lényegnek* nincs igazi valósága. A vallás elleni küzdelem tehát közvetve küzdelem *ama világ* ellen, amelynek szellemi *aromája* a vallás..."

„A vallást mint a nép *illuzórikus* boldogságát megszüntetni annyi, mint a nép *valóságos* boldogságát követelni. Az állapotáról táplált illúziók feladását követelni annyi, mint *amaz állapot feladását követelni, amely rászorul az illúziókra.* A vallás kritikája tehát *csírájában ama siralomvölgy kritikája*, amelynek *szentfénye* a vallás."

„A kritika letépte a láncról a képzelt virágokat, de nem azért, hogy az ember a fantáziátlan, vigasztalan láncot hordozza, hanem azért, hogy a láncot ledobja és élő virágot szakítson. A vallás kritikája kiábrándítja az embert, de azért, hogy mint kiábrándult, értelmére tért ember gondolkozzék, cselekedjék, alakítsa át való-

ságát, hogy önmaga körül és így valódi napja körül keringjen. A vallás csak az illuzórikus nap, amely az ember körül kering, amíg ez nem önmaga körül kering."

„A *történelem feladata* tehát, hogy miután az *igazság túlvilága* eltűnt, felépítse az *e világ igazságát*. Mindenekelőtt a *filozófiának*, amely a történelem szolgálatában áll, *feladata*, hogy — miután az ember önmagától való elidegenülésének *szent formája* lelepleződött önmagától való elidegenülését *világi formáiban* leleplezze. A mennyország kritikája ezzel a föld kritikájává, a *vallás kritikája* a *jog kritikájává*, a *teológia kritikája* a *politika kritikájává* változik."[28]

Ezt a szövegrészt azért idézzük, mert az lezárja a vallási jelenségek természetével kapcsolatos gondolkodás történetének egy fejezetét. Marx elismeri, hogy a hagyományos valláskritika már teljesítette elméleti és történelmi szerepét. Annak ellenére azonban, hogy mélyen meg van győződve arról, miszerint saját beállítottsága egészen eltérő, észreveszi hogy az nem más, mint elődei, különösen Feuerbach felismeréseinek következménye. És Marx éppen az ő nézeteik humanista tartalmát érintő következtetések nevében fogalmazza meg kategorikus módon azt a programot, amely szerint a régebbi vallásfilozófia szűk és kizárólagosan elméleti keretei közül ki kell lépni a gyakorlat szférájába, a társadalmi struktúra forradalmi átalakításának szférájába, hogy így az embernek ne kelljen már a vallási képzetek világában keresnie azokat a javakat, amelyek létét igazi emberi létté változtatják. „A vallás kritikája azzal a tanítással végződik, hogy az ember a legfőbb lény az ember számára, vagyis azzal a katego-

[28] *Marx:* A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. *Marx—Engels* Művei 1. köt. 378—379. old.

rikus imperatívusszal, hogy fel kell forgatni mindazokat a viszonyokat, amelyekben az ember lealacsonyított, leigázott, elhagyott, megvetendő lény."[29]

Nem véletlen, hogy Marx ugyanebben a szövegben vázolja fel első ízben határozott vonásokkal a proletariátus szocialista forradalmának koncepcióját.

2. AZ IFJÚ ENGELS VALLÁSHOZ VALÓ VISZONYA

Az az eszmei és vallási atmoszféra, amelyben Engels felnőtt, semmiben sem emlékeztet azokra a viszonyokra, amelyek között az ifjú Marx nevelkedett. Atyjának, egy Rajna melléki nagyiparosnak házában a buzgó pietista vallásosság légköre uralkodott. Ugyanakkor azonban a XIX. század első felének pietizmusa már nem volt — a XVII. és XVIII. század fordulójának pietizmusához hasonlóan — a vallásos élet megkövesedett és hagyományos formáit élettel megtöltő szellemi élesztő. A pietizmus keletkezésének első évtizedeire jellemző és a vallásos élmények hitelességének elmélyítését célzó tendenciák különböző szubjektivista valláselméletekben találtak menedékre, mint amilyen a kanti vallás-elmélet is volt. A pietizmusnak az az irányzata viszont, amely maradéktalanul megtartotta vallási jellegét, olyan tanítássá vált, amely az eredeti felhalmozás időszakának polgári erényeit, nevezetesen a lemondást, az óvatos előrelátást és a saját érdekekre való szigorú ügyelést emelte a vallásos erények rangjára, és ezzel — amint azt A. Cornu írta —„a puritán jellegű pietizmusból fakadt az az álszent vallásosság, amely minden

[29] Ugyanott, 385. old.

életörömöt bűnnek tekintett és elítélt''[30]. Engels fiatalkorában a pietizmus nyomta rá bélyegét a polgárság szellemi életére, mégpedig úgy, hogy a felvilágosodás racionalizmusának és a klasszikus német filozófia reakciójaként szembehelyezkedett a haladás minden megnyilvánulásával.[31]

Engels útja a materialista vallásfelfogáshoz már csak azért is jóval bonyolultabb volt Marx nézeteinek fejlődésénél. A pietista miszticizmus örökségét kellett nagy nehézségek között legyőznie, mielőtt a liberális és racionális vallásosság alakjában elérhette volna azt a pozíciót, amely Marx számára már eszmei fejlődésének kiindulópontja volt.

Kezdetben, a gimnáziumi években semmi sem jelezte azt a gyors és drámai fordulatot, amely Engels nézeteiben hamarosan bekövetkezett. A barmeni városi reáliskolában, ahová kezdetben járt, a pietizmus légköre uralkodott. Ennek meg nem alkuvását az a tény is szemléltetheti, hogy Engels arra a kérdésre, ki volt Goethe, azt a választ kapta, hogy — istentagadó[32]. Csak a szülői házzal fenntartott kapcsolatoknak annak folytán bekövetkezett meglazulása, hogy a szomszédos Elberfeld gimnáziumába került át, adott alkalmat Engelsnek arra, hogy tudatában kialakuljanak az első konfliktusok egyfelől kifejlődőben levő szabadságérzése és társadalmi igazságérzete, másfelől pedig a szülői házban kapott nevelésből fakadó és ezeket az érzéseket gúzsba kötő szigorú hit között. Engels hamarosan eltávolodik a pietizmustól, amely nem tudja kielégíteni erkölcsi érzékenységét. Már egész fiatalon írt cikksorozata, „A wuppertali levelek'' (1837 március—ápri-

[30] *A. Cornu:* Marx és Engels 1818—1844. 149. old.
[31] Vö. *N. Ullrich:* Der junge Engels. Berlin 1961. 18. old.
[32] Ugyanott, 11. old.

lis) is nagyrészt nyílt támadást jelentenek a pietizmus társadalmi következményei ellen. Belső vívódása ebben az időben azonban a vallásos buzgóságra való visszatéréssel végződött. Engels e belső küzdelmeinek bizonyítéka versbe szedett imádsága, amelyet 1837 kezdetén írt, és amelyben Krisztus segítségét kéri, mert — úgy tűnik — így parancsolja tanácstalansága azokkal a konfliktusokkal szemben, amelyek előtt áll. Ez az imádság buzgó fohász lelkének megmentéséért, istennek az üdvösség elnyerését lehetővé tevő kegyelméért. Kifejezésre jut benne a halál utáni vágyakozás és az ábrándkép is, hogy a halál utáni találkozás istennel — öröm. Úgy látszik, nincs semmi alapja annak, hogy kételkedjünk abban, miszerint ez az imádság az ifjú Engels akkori, legvalódibb élményeit fejezi ki, különösen, mert eszmei fejlődése az ezt követő két évben a legmélyebben éppen a vallásról alkotott nézeteiben jutott kifejezésre. E viharos fejlődési folyamat egyes szakaszait gazdagon dokumentálja levelezése a Graeber fivérekkel. A hozzájuk írt levelekben, ahogyan A. Cornu írta, „kirajzolódnak előttünk belső harcai; segítségükkel mintegy lépésről lépésre nyomon követhetjük azt a lassú fejlődést, amelynek folyamán fokozatosan felszabadult családja vallási és politikai felfogásától"[33].

Munkája a gimnázium után a brémai kereskedelmi irodában, a szigorú pietista elvekkel összehasonlítva elég szabad társasági élete, valamint ebben az időben felvett kapcsolatai az Ifjú Németország mozgalommal, megkönnyítették Engels számára a megismerkedést a liberális-demokratikus eszmékkel, amelyek termékeny talajra találtak erkölcsi fogékonyságában és abban a szabadságérzésében, amelyeket eddig a pietista hagyo-

[33] *A Cornu:* Marx és Engels 1818—1844. 163. old.

mányok szorítottak korlátok közé. „Éjjel nem tudok aludni, a század eszméi kísértenek... valahányszor egy újságot látok, a szabadság térhódítását fürkészem benne" — írta 1839. áprilisában F. Graebernek.[34] Az első, ami áldozatul esett annak az elragadtatásnak, amelyet Engels a haladó eszmék fölött érzett, korábbi vallásossága volt. Ugyanebben a levélben a továbbiakban a következőket írja barátjának: „Ha Te egyszer lelkész leszel, lehetsz tőlem olyan ortodox, amilyen csak akarsz, de ha pietista leszel, aki az Ifjú Németországot szidja, aki az »Evangelische-Kirchen Zeitung«-ot választja orákulumának, akkor — bizony mondom neked, velem gyűlik meg a bajod!... Pietista sohasem voltam, misztikus is csak egy ideig, de ezek már tempi passati; most becsületes, másokkal szemben nagyon liberális szupranaturalista vagyok."[35]

Az a „liberális szupranaturalizmus", amelyet Engels 1839 tavaszán magáénak vall, a valóságban nem volt semmi más, mint egyszerűen a protestáns teológia felvilágosodás korabeli irányzatainak azon hagyományaival összhangban álló racionális vallásosság, amelyek a hit tartalmát az emberi intellektus logikai követelményeinek rendelik alá. Ennek az eszmei áramlatnak szellemével egybehangzóan írta Engels: „csak azt a tant tartom isteninek, amely az értelem előtt fenntartható"[36]. Ugyanakkor Engels azonban egyre határozottabban ébred rá arra, hogy ennek a kritériumnak nemcsak hogy a protestantizmus pietista formái nem felelnek meg, minthogy azok a bibliai hagyományokat szó szerint értelmezik, hanem összeegyeztethetetlen vele az ortodoxiának mindennemű alakja is, minthogy az

[34] Az ifjú Engels levelei. Kossuth Könyvkiadó 1970. 60. old.
[35] Ugyanott.
[36] Ugyanott, 79. old.

ortodoxia is azt parancsolja az emberi észnek, hogy a vallásban megnyilvánuló ellentmondásokkal szembekerülve saját értékét vonja kétségbe. Engels viszont úgy gondolja, hogy az emberi ész természetét tekintve nem különbözhetik az isteni intellektustól, mert hiszen ellenkező esetben „akkor többé nem lenne értelem"[37]. A vallási ortodoxia tehát, — minthogy nem veszi észre vagy nem akarja észrevenni a bibliai antinomiákat — 1839 áprilisának végén vallott nézetei szerint „az isteninek a meggyilkolása az emberben, hogy helyét a holt betűvel töltsék be. Azért — vallja be Engels — még mindig éppen olyan jó szupranaturalista vagyok, mint eddig, de az ortodoxiát már levetettem. Így soha és semmiképpen sem hihetem el, hogy egy racionalista, aki tiszta szívből a lehető legtöbb jót igyekszik cselekedni örökre elkárhozzék."[38]

A „liberális szupranaturalizmus" kompromisszumos racionalizmusa nem állhatott azonban ellen Engels tudatában annak a megsemmisítő erőnek, amelyet félmegoldásokkal megelégedni nem tudó elméjének intellektuális függetlensége jelentett, annak a meggyőződésének, hogy szellemileg igazán csak az az ember szabad, aki le tudja győzni minden kétségét. Márpedig ezek a kétségek Engelsnél most már nemcsak a vallás különböző formáival kapcsolatban jelenkeztek. Engels ugyanis kezdte megérteni, hogy a kétségek tárgya a vallás általában. Az a felismerése, hogy kétségei egész hitét fenyegetik, mély megrendülést jelentett számára. De még a vallásossághoz való visszatérésre irányuló buzgó és őszinte kísérletei sem tarthatták fel a tudatában végbemenő folyamatot. „Naponta, sőt csaknem egész nap imádkozom az igazságért — írta F. Graebernek

[37] Ugyanott, 87. old.
[38] Ugyanott, 62. old.

1839 júniusában —, ezt tettem, mihelyt kételkedni kezdtem el, mégsem találok vissza a ti hitetekhez."[39]

Abban, hogy e kétségek az ateista beállítottság javára oldódtak meg, nagy szerepet játszottak azok a különböző elméletek, amelyeknek hatása alatt Engels 1839-ben állt. Először Schleiermacher írásainak tanulmányozása — bár ezek nem ásták alá még döntően hitét — rombolta le abbeli reményeit, hogy a vallási hiedelmek összeegyeztethetők az ész követelményeivel. Engels az irracionális vallásfilozófus gondolatainak nyomában járva elbúcsúzik a vallás racionalizálására irányuló próbálkozásaitól, és a vallásban kizárólag érzelmi kérdést kezd látni, amelynek árt, ha a hitet valaki az észre építi fel. Ez a fordulat az irracionalizmus irányába Engels tudatában valószínűleg arra vezethető vissza, hogy menekülni próbált a vallás racionalista interpretációjának következményei elől, amelyeket már észrevett. Egyúttal annak a vereségnek is bizonyítéka amelyet az ifjú Engelsnek akkor kellett elszenvednie, amikor a vallásosságot — legalábbis annak megmaradt formájában — annak elismerésével akarta megmenteni, hogy abban bizonyos, az ésszel egyező tartalmak is vannak. Ennek ellenére azonban az a tény, hogy Engels elég kategorikusan szakított a racionális teológiával és ehelyett a vallás érzelmi felfogását fogadta el, korántsem jelentette azt, mintha Engels nézeteiben (ahhoz hasonlóan, ahogyan az végső soron Schleiermacher esetében is történt) ahhoz a kritikátlan fideizmushoz fordult volna vissza, amely hajlandó volt mindent elfogadni, amit a hagyományos hit igaznak ismert el. A vallásnak szerinte a szív szükségleteiből, vagyis az emberi érzésekből kell fakadnia, viszont a vallási dogmákban

[39] Ugyanott, 89. old.

kizárólag az az értékes, ami valóban ezekből az érzésekből származik. Engels mindazt, ami ezután fennmarad, károsnak tartja.

Hegelnek, különösen pedig a hegeliánus baloldal eszméinek egyre alaposabb megismerése, valamint megingathatatlan hűsége a radikális és egyúttal racionális politikai eszményekhez nem engedi meg azonban Engelsnek, hogy sokáig kitartson az irracionalista valláskoncepció mellett. Ily módon következik be vallásos beállítottságának végleges összeomlása. Mint ahogyan azt W. Graeberhez írt 1839. október 8-i levele bizonyítani látszik, az a tényező, amely meghozta a végleges döntést, az a körülmény volt, hogy Engels megértette Strauss „Das Leben Jesu" c. művének valódi tartalmát. Igaz ugyan, hogy ezt a könyvet már ugyanazon év tavaszán áttanulmányozta, akkor azonban még hajlott arra, hogy abban egyedül a keresztény teológia racionalizálását lássa, ami összhangban állt akkori eszméivel. Strauss későbbi, ismételt tanulmányozása — abban az időben, amikor már elvesztette hitét egy racionális vallás létének lehetőségében — viszont már lehetővé tette számára, hogy e műben felismerje a kereszténység emberi, nem pedig isteni jellegének igazolását. És ez visszavonhatatlanul véget vetett vallásosságának. „Jacta est alea, Strauss híve vagyok én, nyomorult költő, a zseniális David Friedrich Strauss szárnyai alá bújok. Figyelj csak ide, micsoda legény ez! — írja Engels W. Graebernek. — Itt a négy evangélium kuszán és tarkán, mint a káosz, előttük térdel a misztika, és imádja, és íme akkor előlép David Strauss, mint egy ifjú isten kihozza a káoszt a napfényre, és adios hit, annyi a lyuk rajta, mint a szivacs."[40]

[40] Ugyanott, 96. old.

Engels szakításának a kereszténységgel az ateizmus lett az elméleti következménye. Ez kezdetben azonban még csak Hegel filozófiájának igenlésében nyilvánult meg, amikor is Engels azt — az ifjúhegeliánusok interpretációjának szemüvegén át olvasva — olyan filozófiának tekintette, amelynek alapelve az isten és az emberiség azonossága. Engels, abban az időben a berlini egyetem vendéghallgatója, Hegelnek éppen ebből az értelmezéséből kiindulva — amihez minden bizonnyal hozzájárult B. Bauernek, „Az utolsó ítélet harsonája az ateista és antikrisztus Hegel felett" címmel 1841 novemberében megjelent gúnyirata is — élesen bírálta Schellingnek a hegelianizmust az irracionalista idealizmus pozícióiból támadó nézeteit. Engelsnek a shellingi miszticizmus ellen az 1841—1842 évek fordulóján írt cikkei arról tanúskodnak, hogy Marxhoz hasonlóan bizonyos ideig ő is elfogadta az ifjúhegeliánus vallásfilozófia nézeteit. Engels már a „Schelling és a kinyilatkoztatás" című első cikkben úgy tartja, hogy az egyedüli igazi kinyilatkoztatás az ember megjelenése, és az emberi világot teremtő egyedüli erő és ennek a világnak legmagasabb rendű eszméje az emberi öntudat, amelynek győzelme lesz a szabadság királyságának kezdete ezen a födön.

Engels szakítását a hegeliánus baloldallal megkönnyítette elutazása Angliába 1842 novemberében. A szakítás oka Engels társadalmi nézeteinek fokozatos radikalizálódása és ezzel együtt az volt, hogy az ifjúhegeliánusok liberalizmusa egyrészt felszínes valláskritikává, másrészt pedig — mint Stirner esetében — anarchizmussá fajult. Azok az új társadalmi tapasztalatok és új eszmék amelyekkel Engels Angliában találkozott, döntő jelentőségűek voltak abból a szempontból, hogy Engels a forradalmi demokratizmusról áttért a szocializmusra,

valamint hogy az idealista történelemkoncepciót a történelmi materializmussal cserélte fel. Angliai társadalmi és elméleti tapasztalatainak ezen következményei és maguk azok a tapasztalatok is meghatározóak voltak abban a tekintetben is, hogy Engels tudatában új, Marx akkori álláspontjához közel álló nézetek alakultak ki a vallásról.

Úgy látszik, mindenelőtt környezetének megváltozása tette Engels számára lehetővé, hogy helyes arányokban lássa mind a vallásnak, mind pedig társadalmi implikációinak problémáját. Németországban, amelynek szellemi kultúrája a vallási ortodoxia láncaiban vergődött, és ahol a parlamentáris szabadságjogok megvalósítására irányuló törekvéseknek is éppen ez az ortodoxia volt az egyik akadálya, a vallással szembeni harc — amely végső soron biztonságosabb volt a tényleges politikai harcnál — lehetőséget nyújtott az olyan illúziókra, hogy a vallás fölött aratott győzelem egyúttal az egyetemes szabadság győzelme is lesz. Ennek az illuzórikus elképzelésnek gyökerei abba az általános meggyőződésbe nyúltak le, hogy a vallás az emberi természet eltorzultságának fő oka, és hogy megsemmisítése lehetetlenné teszi mind az egyéni önzést, mind pedig a kizsákmányolás formáit.

Ezek az illúziók azonban nem voltak tarthatók Angliában. Itt a vallás ugyanis már régen — a polgári forradalom megvalósulása után — elvesztette elsődleges jelentőségét, és a deista vihar elültével sokkal kevésbé befolyásolta a szellemi élet egész légkörét, mint Németországban. A legfontosabb tényező azonban, amely nem tette lehetővé Engels számára, hogy kitartson az ifjúhegeliánus illúziók mellett, az a felismerés volt, hogy a polgári társadalom eszméi, ame-

lyekhez Németországban oly sok reményt fűztek, angliai megvalósulásuk során egyáltalán nem járultak hozzá a társadalmi rossz leküzdéséhez, sőt mi több, olyan új gazdasági függőségek kialakulására vezettek, amelyek nem kevésbé fosztották meg humanitásuktól az emberi kapcsolatokat, mint korábban a feudalizmus. Engels számára a manchesteri pamutfonóban betöltött állása, különösen azonban az angol munkásosztály helyzetére vonatkozóan 1843 elején folytatott kutatásai nyújtottak alkalmat ennek a ténynek megállapításához. Az Angliában tett megfigyelések 1843 novemberéből származó, tehát korai eredménye, az a megállapítás volt, hogy „a politikai szabadság álszabadság, a lehető legrosszabb rabszolgaság, a szabadság látszata, és azért a szolgaság valósága; ezért a demokráciának, mint minden más kormányzati formának, végül darabokra kell hullania"[41]. Ennek a felismerésnek volt viszont a következménye az a meggyőződés, hogy a kommunizmus „szükségszerű következtetés, amelyet elkerülhetetlenül le kell vonni a modern civilizáció általános tényeiben adott premisszákból"[42].

A társadalom életének megfigyelése lerombolja tehát Engels tudatában az ifjúhegeliánus vallásfilozófia egyik alapvető mítoszát, és egyúttal megdönti e filozófia végső célját is, ami nem más, mint a vallásos üdvözülés helyettesítése a boldogító polgári szabadságjogokkal. E program illuzórikus jellege nyilvánvaló lett előtte, és ez az oka annak, hogy azok a cikkei, amelyeket az angol társadalmi és politikai valóságnak szentelt, a marxi fordulattal időbelileg egybeeső „áttérést jelentenek a menynyek országának kritikájáról a földi világ kritikájára".

[41] *Engels:* A társadalmi reform előrehaladása a kontinensen. *Marx—Engels* Művei. 1. köt. 480. old.

[42] Ugyanott, 479. old.

Az új tapasztalatok nem kímélték az ifjúhegeliánus vallásfelfogásnak még egy további, nem kevésbé fontos előfeltevését sem. Engels ugyanis kritikus szemmel kezdi tanulmányozni a klasszikus angol politikai gazdaságtant. E tanulmányainak egyik legfontosabb eredménye az a megállapítás, hogy az érték forrása az ember anyagi termelő tevékenysége, munkája. Ez lehetővé tette Engels számára, hogy az emberi lényeget ne abban az ideális öntudatban lássa, amely az emberi nem teljes autonómiájának és szellemi közösségének tudatosodásával teljesül, hanem az ember gyakorlati tevékenységében, annak az embernek a munkájában, aki szükségleteinek kielégítésére törekedve átalakítja a világot, viszont e folyamat során — mindaddig, amíg csak magántulajdon létezik — áldozatul esik az őt igazi emberi mivoltától megfosztó függőségeknek. Abban a pillanatban, amint Engels ráébredt erre, azonnal tisztán látott abban is, hogy az elsődleges ok, amely miatt a világ megszűnt emberi világ lenni, valójában nem maga a vallás, hanem az, hogy ,,milyen mélyre taszította az embert a magántulajdon''[43].

Annak következetes megértése azonban, hogy a vallásos elidegenülés az elidegenülés gazdasági és társadalmi formáival szemben csak másodlagos jellegű, Engels tudatában csak fokozatosan megy végbe. T. Carlyle ,,Past and Present'' c. könyvének 1844. januárjában írt ismertetésében Engels még elég közvetlenül a feuerbachi elméletre hivatkozik, és az angol szerzőnek azt veti a szemére, hogy nem veszi észre, miszerint az ember ,,a vallásban elvesztette saját lényét''[44]. Sőt mi

[43] *Engels:* A nemzetgazdaság bírálatának vázlatai. *Marx—Engels* Művei. 1. kot. 521. old.

[44] *Engels:* Anglia helyzete, Thomas Carlyle· „Past and Present". *Marx—Engels* Művei. 1. köt. 546. old.

több, Engels még ezt követően is azt a feladatot fogalmazza meg, hogy az embernek vissza kell adni saját értékét, „amelyet a vallás révén elvesztett; nem mint isteni, hanem mint emberi tartalmat, s az egész visszaadás egyszerűen az öntudat felébresztésére korlátozódik"[45]. Ezek nyilvánvalóan még az ifjúhegeliánus vallásfelfogás maradványai. Ugyanakkor azonban már ebben a szövegben is észrevehetjük, hogy Engels a történelmi materializmus irányában kilép a hegeliánus baloldal, sőt még Feuerbach eszméinek keretei közül is, bár amikor Carlyle-lal polemizál, Feuerbach nézeteit használja fel. Az ember vallásos dehumanizálódásával kapcsolatos probléma megoldását Engels abban látja, hogy az embernek „nem kell mást tennie, mint hogy saját magát megismerje, saját magán mérje le, saját lénye szerint ítélje meg összes életviszonyait, a maga természetének követelményei szerint igazán emberi módon rendezze be a világot". Éppen ez az utolsó feltétel, vagyis az a követelés, hogy a világ az emberi szükségleteknek megfelelően alakuljon át, már élő bizonyítéka annak, hogy Engels az emberi lényeg idealista koncepciójáról áttért annak gyakorlati materialista felfogására, amely új társadalmi valóságot teremtve felszabadítja az embert egyúttal a vallás uralma alól is. Igaz ugyan, hogy Engels mindezt még abban a nem túlságosan következetes kontextusban fejti ki, amely az ember felszabadulásának kezdetét még öntudatából vezeti le. A szövegnek ilyen értelmezésére mégis feljogosít bennünket Engels cikkének befejezése, amely Carlyle következetlenségeinek a feuerbachi vallásos elidegenülési elmélethez közelálló álláspontból végzett elméleti vizsgálata után annak kimutatásába fordul át, hogy az angol társadalom életé-

[45] Ugyanott, 544. old.

nek Carlyle által észlelt ellentmondásai a magántulajdon megszüntetését követelik. Hasonlóképpen Engelsnek az a megjegyzése, hogy a munkástömegeknek a jövőben választaniuk kell majd az éhhalál és a szocializmus között, szintén azt parancsolja, hogy Engels fentebb idézett fejtegetését a vallásos elidegenülésnek a világ átalakítása útján való megszüntetéséről olyan állásfoglalásnak tekintsük, amely jóval mélyebben függ össze akkori nézeteivel, mint az ifjúhegeliánus vallásfelfogásnak azok a maradványai, amelyekkel ugyanebben a cikkben találkozunk.

Egyébként már Engels néhány hónappal későbbi írásai is azt mutatják, hogy szerzőjük egyre következetesebben távolodott el az ifjúhegeliánus vallásfelfogás elméleti alapjaitól és az ifjúhegeliánusoknak a vallás a társadalmi életben játszott szerepéről vallott nézeteitől. Engels egyre határozottabban ébred tudatára annak, hogy az ember leigázása nem az ember gondolatainak vagy képzeteinek szférájában megy végbe, hanem a gazdasági viszonyok alkotják azt a területet, ahol az eredeti módon megvalósul. Így azután éppen az ezen a területen végbemenő felszabadítás a feltétele annak a valóságos társadalmi felszabadításnak, amelyre a polgári demokráciák nem képesek, nem pedig a felszabadulás az elmélet szférájában, mint ahogyan azt az ifjúhegeliánusok és Feuerbach is gondolta. „Amíg... az alapvető elidegenítés, a magántulajdon fennmarad, addig az érdek szükségképpen egyedi érdek, és uralma a tulajdon uralmának bizonyul... Ezáltal a tulajdont, az emberivel, szellemivel szembenálló természeti, szellem nélküli elemet emelik trónra, s végső fokon, hogy az elidegenítést beteljesítsék, a pénzt, a tulajdon elidegenített, üres absztrakcióját teszik a

világ urává."[46] Éppen ez a helyzet az, amelyben Engels most az emberi kapcsolatok dehumanizálódásának fő forrását és annak okát látja, hogy a társadalmi valóságban „az ember az embertelenség ellen vív"[47] harcot. Engels észreveszi már azt az elvet, amelyre támaszkodva ennek a harcnak a humanista eszmények győzelmével kell végződnie. „Ez az elv a szocializmus elve."[48]

Engels itt nem ír közvetlenül a vallásról. Ugyanakkor azonban gondolatai, bár csak a társadalmi élet fejlődésének bizonyos törvényszerűségeire vonatkoznak, egyúttal az új valláselmélet filozófiai alapját is alkotják. Az a szöveg, amelyből származnak, 1844 elején (februárban és márciusban) íródott, azonban csak ősszel közölte le a „Vorwärts" c. szocialista folyóirat, mégpedig Marx közvetítésével. Közvetlenül megjelenése előtt találkozott Marx és Engels Párizsban, amivel megkezdődött tartós együttműködésük.

Abban az időben, amikor erre a közvetlen együttműködésre sor került, a történelmi materializmus elmélete még nem alakult ki teljesen sem Marx, sem Engels nézeteiben. Amikor azonban egymástól függetlenül megteremtették a materialista történelemfelfogás alapjait, mindketten észrevették annak a vallás felfogását illető hasonló következményeit. Egymáshoz hasonlóan értékelték a vallás funkcióját a társadalom életében, és egymáshoz hasonló módon fogták fel azt a helyet is, amelyet az elidegenülés vallási formájával szemben folytatott harcnak el kell foglalnia a proletariátus előtt álló feladatok rangsorában.

[46] *Engels:* Anglia helyzete. A tizennyolcadik század, *Marx—Engels* Művei. 1. köt. 556. old.

[47] *Engels:* Anglia helyzete. Az angol alkotmány. *Marx—Engels* Művei. 1. köt. 590. old.

[48] Ugyanott, 591. old.

3. A VALLÁS MINT MISZTIFIKÁLT TÁRSADALMI TUDAT

A Marx és Engels által megalkotott valláselmélet annak felismerésére épült fel, hogy az emberi gyakorlat — olyan anyagi, termelő tevékenységként felfogva, amelynek útján a szükségleteinek kielégítésére törekvő ember átalakítja saját anyagi és társadalmi környezetét, és amellyel viszonya a természethez egyre újabb és újabb formákat vesz fel, valamint a munkamegosztásból adódó emberi kapcsolatok folytán újabb függőségekbe lép, és így mint a történelmi folyamat résztvevője alakítja önmagát — történetileg és osztályszempontból korlátozott. Ily módon az emberiség teremti meg saját, emberi világát — az átalakított természet világát és a társadalmi viszonyok nem kevésbé reális valóságát. A marxista filozófia megalapítóinak számára a gyakorlati tevékenység a legrégibb emberi tevékenység és ezzel együtt a sajátosan emberi aktivitás legalapvetőbb formája. Az emberek — Marx és Engels szerint — nembeli fejlődésükben csak akkor kezdenek különbözni az állatoktól, amikor „termelni kezdik létfenntartási eszközeiket... Azzal, hogy létfenntartási eszközeiket termelik, az emberek közvetve magát az anyagi életüket termelik"[49].

Az emberi anyagi életfeltételek létrehozásának és a szükségletek kielégítésének e folyamatához képest a szellemi élet, annak összes lényeges kifejeződésében, csak másodlagos, mivel azt, hogy a társadalmi tudat történetileg változó formáiban milyen világkép rajzolódik ki, az határozza meg, hogy az ember mennyire tett

[49] *Marx—Engels:* A német ideológia. *Marx—Engels* Művei. 3. köt. Budapest 1960. 23. old.

szert hatalomra természeti és társadalmi környezete fölött — az, milyen körben tudta az ember ezt a környezetet saját követelményeinek megfelelően alakítani. A társadalmi életben kifejlődő szellemi értékek, eszmények és elképzelések a marxista filozófia megalapítói számára tehát azoknak a feltételeknek visszatükröződései, amelyek között az emberi gyakorlat megvalósul, és egyúttal — ami a vallásos tudattal összefüggésben különösen lényeges — még akkor is ezek visszatükröződései, ha az ilyeténképpen visszaadott valóság a vallásos tudatban torzultan jelentkezik is. „Az emberek termelik képzeteiket, eszméiket stb., de a tényleges, ténykedő emberek, ahogyan őket termelőerőik és az azoknak megfelelő érintkezés egy meghatározott fejlettsége — fel egészen a legtágabb értinkezési alakulatokig – – feltételezi. A tudat (Bewusstsein) sohasem lehet más, mint a tudatos lét (bewusstes Sein), az emberek léte pedig az ő tényleges életfolyamatuk. Ha az emberek és viszonyaik az egész ideológiában, mint valami camera obscurában, fejük tetejére állítva jelennek meg, ez a jelenség éppúgy történelmi életfolyamatukból ered, mint a recehártyán a tárgyak megfordítása közvetlen fizikai életfolyamatukból."[50]

A vallás Marx és Engels számára a társadalmi tudat olyan különös formája, amelynek lényegéhez tartozik — pl. a tudománytól vagy az erkölcstől eltérően — az emberi környezet tényleges természetének misztifikálása. Az emberen uralkodó természeti és társadalmi függőségek ebben a tudatban torzult függőségekként nyilvánulnak meg, az emberi lét függéseként valami mástól, mint a természettől vagy az emberek között anyagi tevékenységük folytán kialakult kapcsolatoktól.

[50] Ugyanott, 24—25. old.

Ezen az alapon a vallás eredetének és fejlődéstörvényeinek hagyományos problémája a marxista filozófia alapítóinak felfogásában arra irányuló kérdéssé alakul át, milyen feltételek között és milyen körülmények hatására következik be az emberi pszichikumban a valóságos világkép torzulása. Annak elismerése pedig, hogy az anyagi tevékenység elsődleges az ember szellemi életével szemben, e probléma megoldását az emberi gyakorlat síkjára, az ember és környezete közötti, történelmileg változó viszony szférájába helyezi át.

Ez a viszony azonban lényegéből fakadóan társadalmi viszony, mert az emberi tevékenység a valóságban sohasem más, mint a munkamegosztás során különböző történelmi formákat öltő együttműködés. Ugyanakkor azért is társadalmi viszony, mert mind maguk az emberi szükségletek, mind pedig kielégítésük feltételei a társadalom termékei. Ez lehetővé teszi, hogy a vallásban az ember gyakorlati tevékenységéből adódó kollektív tapasztalatnak bizonyos különös, kulturálisan rögződött formában megnyilvánuló, társadalmilag meghatározott formáját lássuk, és a vallás alapjait azokban a megkötöttségekben keressük, amelyeknek ez a tevékenység történelmi fejlődése folyamán alá van vetve.

A szükségletek kielégítésére szolgáló folyamatnak, azaz a tevékenységnek lényeges ismertetőjegye mindazon akadályok eredményes vagy eredménytelen leküzdése, (az utóbbi esetben bizonyos szükségletek természetesen kielégítetlenek maradnak), amelyek útját állják az ember által kitűzött célok elérésének, annak, hogy az ember függetlenítse magát a vágyainak teljesülését korlátozó erőktől.

Az emberi tevékenység fő tárgya természetesen az ember közvetlen anyagi környezete. Az ember annyiban, amennyiben a természet egyik eleme, biológiai

lény, aki szükségleteit kizárólag a természet útján elégítheti ki, vagyis természeti létében a természettől függ. Az ősidőkben a természet volt az emberi függőség egyedüli tárgya, mert az ember még nem fejlesztett ki magában más szükségleteket, mint az érzékieket, továbbá, mert még nem alakított ki olyan, nem biológiai jellegű emberi kapcsolatokat, amelyek lényegesebben korlátozták volna lehetőségeit. Ilyen feltételek között, vagyis amikor az emberi tevékenység még kizárólag a természetre irányul, „az eszméknek, képzeteknek, a tudatnak a termelése először is közvetlenül bele van szőve az emberek anyagi tevékenységébe és anyagi érintkezésébe, a valóságos élet nyelvébe. A képzetalkotás, gondolkodás, az emberek szellemi érintkezése itt még anyagi magatartásuk közvetlen folyományaként jelenik meg"[51]. Minthogy azonban az emberi törekvések megvalósításának eredményessége a természet fölötti uralom fokától függ, márpedig ez az emberiség fejlődésének korai szakaszaiban csekély, a múltban szerzett tapasztalatok alapján végrehajtott cselekvések sikere bizonytalan, ami azzal a következménnyel jár, hogy azok tárgya, vagyis az ember kívánságainak ellenálló természet, az ember előtt olyan fölötte uralkodó erőként jelenik meg, amely teljesen független akaratától, és annak nem engedelmeskedik. „A tudat eleinte természetesen csupán a legközelebbi érzéki környezetről való tudat, és a maga tudatára ébredő egyénen kívüli más személyekkel és dolgokkal való korlátolt összefüggés tudata; egyidejűleg tudata a természetnek, amely kezdetben teljesen idegen, mindenható és megtámadhatatlan hatalomként lép szembe az emberekkel, amelyhez az emberek teljesen állati módon viszonyulnak, amely félel-

[51] Ugyanott, 24. old.

met ébreszt bennük, mint az állatban, és ily módon a természetnek tisztán állati tudata (természetvallás).''[52] Amikor Marx és Engels itt a természet állati tudatáról írnak, persze nem arra gondolnak, hogy a vallást a homo sapiens nembeli fejlődésének az ember kialakulása előtti stádiumából vezessék le, hanem pusztán csak arra, hogy az ember viszonya a természethez kezdetben még állati jellegű viszony volt, mert az emberi tevékenység jellege nem tette még lehetővé, hogy az ember tudatára ébredjen a természet leigázása lehetőségének.

Az az első forma, amelyben az emberiség történelmének folyamán megnyilvánul a vallásos tudat, éppen az embernek az az érzése, hogy a természet tőle idegen, mindenható erő. Ez abból adódik, hogy az ember egyoldalúan és mindenre kiterjedően függ saját környezetétől. Mint ahogyan Engels írja: „A történelem kezdetein először a természeti hatalmak azok, amelyek ily módon visszatükröződnek és a további fejlődés során a különböző népeknél a legkülönfélébb és legtarkább megszemélyesítésen mennek át.''[53]

Azok a tényezők tehát, amelyek az emberi tudatot szükségszerűen deformálják, ezek szerint gyökerükkel már a világhoz való sajátosan emberi viszony legősibb formájából, magából abból a függőségből származnak, amely a természet és az azt szükségleteinek megfelelően uralma alá hajtani törekvő ember között fennáll. Ezekre a torzító tényezőkre vezethető vissza, hogy az emberi elme nem az ember természetes környezetének valóságos struktúráját tükrözi, és ezzel együtt nem az emberi tevékenység bizonytalanságának valóságos okait mutatja, hanem mindezeket misztifikálva — az ember

[52] Ugyanott, 31. old.

[53] *Engels:* Anti-Dühring. *Marx—Engels* Művei. 20. köt. Budapest 1963. 309. old.

tanácstalanságát fejezi ki. Bekövetkezik tehát a vallás keletkezésének legfontosabb mozzanata — a világ kettéhasadása egy reális világra, amelyben él és dolgozik ugyan az ember, de úgy érzi, hogy attól annak érzéki alakjában már független, és egy olyan képzeletbeli, nem érzékelhető világra, amely számára kudarcainak és eredményeinek igazi okozójaként jelenik meg.

Ily módon az emberi tevékenység anyagi feltételei — tekintettel arra, hogy e tevékenység eredményességét a történeti fejlődés színvonala korlátozza —, elszakadnak érzéki, valóságos alapjuktól, és az emberi tudatban egy természetfölötti világ fikciójává alakulnak át.

A gyakorlatnak Marx és Engels szerint az az alapvető ismertetőjegye, hogy az ember, amikor a természet „számlájára" kielégíti szükségleteit, nemcsak anyagi környezetét változtatja meg, hanem lényegileg egyúttal maga is átalakul, önmagát is megteremti. Egyes szükségletek kielégítése azok helyébe vagy egészen új szükségleteket szül, vagy pedig azt a törekvést, hogy az ember régi szükségleteit egyre sokrétűbben és mind tökéletesebb eszközök segítségével elégítse ki. Az „új szükségleteknek ez a megteremtése az első történelmi tett"[54]. Az egész emberi tevékenység alapját alkotó szükségletek lényegileg dinamikus jellege azzal a következménnyel jár tehát, hogy az ember viszonya környezetéhez szintén mind bonyolultabb formákat ölt. A gyakorlati behatolás az ember természeti környezetének egyre újabb és újabb elemeire terjed ki, és ily módon munkamegosztásra és oda vezet, hogy az emberi kapcsolatok a nemi, életkori különbségekből adódó és azok következményeivel összefüggő biológiai viszonyokból társadalmi viszonyokká alakulnak át. Ezt követően

[54] *Marx—Engels:* A német ideológia. *Marx—Engels* Művei. 3. köt. 29. old.

azután a munkaeszközöknek az emberi tevékenység hatásfokát növelő fejlődése kialakítja annak előfeltételeit, hogy e viszonyok síkján megjelenjenek az osztályfüggőségek.

A társadalmi élet osztályszerkezetéből adódó, teljesen újfajta függőségek kialakulása az emberek között döntő mértékben megváltoztatta az ember egész korábbi helyzetét, amelynek torzult képe a természetvallás, a természet kultusza volt. A természet mellett egészen újszerű, olyan tényezők jelentek meg, amelyek szintén akadályozzák az emberi kívánságok valóraváltásának lehetőségét. Az az ember, aki korábban kizárólag környezetének anyagi jellegű tulajdonságaitól függött, most függő helyzetbe került az osztálytársadalom életében uralkodó törvényektől és erőktől. Ezeknek az ember egyéni sorsára gyakorolt hatása jóval döntőbbé vált, mint a természeti törvények működése, és az embereket ez a hatás sokkal érzékenyebben is érintette, mert éppen azokon a területeken nyilvánult meg, amelyek közvetlenül határozzák meg az emberi vágyak teljesülési lehetőségeit és az embernek az élettel való megelégedettségét:

1. a magántulajdon következményeként kialakultak a társadalmi alárendeltség közvetlen (rabszolgaság, hűbériség) és közvetett (kapitalizmus) formái, amelyek az emberek többségét alávetették a tulajdonos osztályok akaratának;

2. a munka annak folytán, hogy kizsákmányolás tárgya lett, elvesztette valóságos jellegét, mint az emberi személyiség alkotó megvalósítása a tevékenységben és az ember kezdte azt lényegétől idegen szükségességnek érezni;

3. a javak elosztásának a magántulajdon elvén alapuló módja lényegbevágóan az osztályhelyzet krité-

riuma alapján differenciálta az emberi munka eredményei útján elért szükségletkielégítés lehetőségeit.

Az osztálytársadalom tehát az embernek a természettől teljesen különböző környezete lett. Kialakulásának pillanatával azok az újszerű függőségek váltak az emberi tudat vallásos torzulásának fő forrásává, amelyekkel az ember most szembekerült. „A természeti hatalmak mellett azonban csakhamar társadalmi hatalmak is hatni kezdtek — írta Engels —, olyan hatalmak, melyek ugyanolyan idegenül és kezdetben ugyanolyan megmagyarázhatatlanul állnak szemben az emberekkel, ugyanazzal a látszólagos természeti szükségszerűséggel uralkodnak felettük, mint maguk a természeti hatalmak. A fantázia-alakok, amelyekben eleinte csak a természet titokzatos erői tükröződtek vissza, ezzel társadalmi attributumokat kapnak, történelmi hatalmak képviselőivé válnak."[55]

Engels az „Anti-Dühring"-ben az ember társadalmi leigázásának, szolgaságának vallási formájában két szakaszt különböztet meg. Az első közülük — amelyről éppen a fenti idézetben van szó — még közvetett formát jelent a vallásos tudat ősi, naturalisztikus tartalma és annak későbbi formája között. Ebben a közbenső szakaszban az ember a természet egyes konkrét jelenségeitől való függését kifejező természeti isteneket olyan új tulajdonságokkal ruházza fel, amelyek az embert körülfonó társadalmi kötelékeket fejezik ki. Később viszont, a társadalmi valóság vallásos visszatükröződésének következő szakaszában „a sok isten valamennyi természeti és társadalmi attributumát egy mindenható istenre vitték át, aki maga megint nem más, mint

[55] *Engels:* Anti-Dühring. *Marx—Engels* Művei. 20. köt. 309. old.

az elvont ember reflexe''[56]. A monoteizmus kialakulásának ez a David Hume-ot valamikor rabulejtő folyamata a marxista valláselméletben a társadalmi tudat bizonyos általánosabb fejlődési alapjainak felismerésével függ össze.

Először is az emberi gyakorlatnak, az ember anyagi környezetéhez való aktív viszonyának történelmi fejlődése a megismerés szférájában a természet valódi struktúrájának és tulajdonságainak fokozatos feltárásaként nyilvánul meg. E folyamat eredményeképpen az ember, mivel egyre hatékonyabban bánik a dolgokkal, kiszabadítja magát a természettől való függés azon formáiból, amelyeket Marx „állati'' formáknak nevezett. Az ember tehát azzal, hogy megismerte az őt körülvevő világ különböző jelenségeinek természeti jellegét, sajátos módon demisztifikálta az egyes jelenségeknek azt a torzult alakját, amelyben azok korábban tudatában megjelentek. Ebben a folyamatban ezzel együtt fokozatosan leszűkült a természet azon tulajdonságainak köre is, amelyeket az ember természetfölötti erők attributumainak ismert fel és megszemélyesített.

Másodszor — annak folytán, hogy fokozatosan növekedett az emberi tevékenység eredményessége, továbbá annak folytán is, hogy ezzel megnyilvánultak az egyes jelenségek közös tulajdonságai és az is, hogy azok az oksági kapcsolatok, amelyeknek hallgatólagos feltételezésén épül fel minden emberi tevékenység, általánosak — az ember előtt feltárul a világ egysége. Ez az egység mindaddig, amíg nem volt még anyagi egységként felfogható, az emberi tudatban mint ennek az egységnek az érzéki valóságtól elszakított, elidegenített absztrakciója jelent meg. Az ember, míg korábban úgy érezte,

[56] Ugyanott.

hogy kizárólag az egyes különös természeti jelenségektől függ, és ezekből alkotta meg a különböző istenek alakját, később, a természet absztrakt lényegének fogalmában az általa érzett függőségek különböző formái között fennálló összefüggésekről alkotott tudatát fejezte ki.

Végül harmadsorban — és úgy látszik, éppen ez a gondolat az, amely Marxnak és Engelsnek a vallás fejlődésével kapcsolatos nézeteiben az alapvető szerepet játssza — az ember az osztálytársadalomra jellemző azon termelési folyamatban, amelyben az emberi munka terméke áruvá, érzéki jegyeitől megfosztott, és pénz alakját magára öltő elvont értékké válik, éppen saját tevékenységének, vagyis saját lényegének ezen absztrakciója folytán elveszti szabadságát és emberi mivoltát. Az viszont, hogy az ember a reális életben elveszti valóságos lényegét, és e lényegnek mint tőle idegen, embertelen és szörnyű erő hatalmának veti alá magát, oda vezet, hogy az ember lényegét egy nem valóságos világban találja meg, mégpedig tőle ugyan idegen és különböző, ugyanakkor azonban jó és igazságos lényben. Ezért írta Marx „A tőké"-ben, hogy „az árutermelők társadalma számára, akiknek általános társadalmi termelési viszonya abban áll, hogy termékeikhez mint árukhoz, tehát mint értékekhez viszonyulnak, és magánmunkáikat ebben a dologi formában mint egyenlő emberi munkát vonatkoztatják egymásra, a legmegfelelőbb vallási forma a kereszténység, az elvont ember kultuszával, kivált a kereszténység polgári továbbfejlődése, a protestantizmus, deizmus stb."[57].

Könnyű észrevennünk, hogy a vallásnak, mint a társadalmi tudat misztifikált formájának marxista elmélete dialektikus. Leleplezve a vallás lényegét, egyúttal

[57] *Marx:* A toke. I. kót. *Marx—Engels* Művei. 23. köt. Budapest 1967. 81. old.

megmagyarázza fejlődésének legáltalánosabb törvényeit. Ha az emberi gyakorlatot gúzsba kötő tényleges függőségek deformálása a vallás lényegéhez tartozik, akkor — tekintettel az emberi tevékenység feltételeinek változandóságára — lényegéhez tartozik az is, hogy tartalmának a történelem folyamán át kell alakulnia. Minthogy pedig az embernek a vallásában visszatükröződő anyagi és társadalmi függőségét a termelőerők fejlődésének törvényszerűségei determinálják, a termelőerők fejlődését meghatározó törvények közvetve olyan törvények is, amelyekhez a vallási fogalmak történeti átalakulásai is igazodnak.

Ezzel összefüggésben, az emberiség történetéhez hasonlóan a vallás történetében is különösen jelentős mozzanat a társadalmi élet osztálystruktúrájának létrejötte. Fontossága azonban nem szorítkozik kizárólag arra, hogy az embereket különösen érzékenyen érintő új társadalmi függőségek kialakulásával megváltozik az istenfogalom tartalma, és hogy e függőségek egyetemes jellege a monoteizmus keretei között e fogalom további univerzálódására vezet. A társadalom osztálytagozódása ugyanis abban is megnyilvánul, hogy az emberek szükségleteiket — osztályhelyzetüktől függően — különböző mértékben elégítik ki. Ezen túlmenően az egyes osztályok még szükségleteikben is különböznek egymástól. Minthogy azonban a társadalmi tudatban annak a viszonynak lényeges vonásai jutnak kifejezésre, amely az ember és vágyai kielégítésének feltételei között áll fenn, a vallásos tudatban sem csupán az egyetemes, minden emberre közös függőségek nyilvánulnak meg, hanem azok a határozottabban körvonalazott függőségek is, amelyek az egyes osztályok tapasztalatához tartoznak. Ugyanaz a társadalmi valóság, ha azt különböző osztályhelyzetű emberek élik át, különböző valóság lesz, és

— amint arra Marx és Engels számos munkájukban egyaránt rámutatnak —, ez a valóság még akkor is különbözőképpen tükröződik vissza a vallási fogalmakban, ha ez utóbbiak tisztán doktrinális tartalma változatlan.

Elméletileg legegyszerűbb, történetileg azonban tiszta alakjában rendkívül ritka az a helyzet, amikor a különböző osztályok önmaguk számára különböző, csak rájuk jellemző vallásos világképet alakítanak ki vagy ilyenekkel rendelkeznek. Éppen ilyen volt Engels számára az őskereszténység, mivel — mint írja — „eredetileg a kereszténység is az elnyomottak mozgalma volt: először a rabszolgák, a felszabadított rabszolgák, a szegények és a jognélküliek, a Róma által leigázott vagy szétszórt népek vallása volt"[58]. Olyan körülmények között, amikor a társadalmi valóság megfosztja az embert minden illúziójától, és az uralkodó vallás sem tud neki sok vigaszt nyújtani — és éppen így volt ez az őskereszténység Engels által vizsgált esetében — a néptömegekben a tökéletlen valóság ellentéteként egy tökéletesebb világ vallásos képe alakul ki, egy olyan világé, amelyben a boldogság és az igazságosság már elérhető. Az őskeresztények éppen így „a földi siralomvölgyből átjutottak az örök paradicsomba"[59].

Az a helyzet azonban, amikor az elnyomott csoport azzal reagál, hogy saját vallást alakít ki magának, vagyis amikor az osztálytagozódás nagyjából fedi a vallás szerinti tagozódást, csak akkor következik be, amikor az adott hiedelmek már nem képesek biztosítani a tényleges szükségletek vallási kielégítésének lehetőségét.

Gyakoribb eset azonban, hogy az osztálytársadalomban az alapvető osztályok függőségeinek sajátos jellege

[58] *Engels:* Az őskereszténység történetéhez. *Marx—Engels* Művei. 22. köt. Budapest 1970. 421. old.

[59] Ugyanott, 435. old.

a vallásos tudatban nem így jelentkezik. Nevezetesen úgy, hogy az adott társadalomban névlegesen vallott ugyanazt a vallást eltérő módon interpretálják, és ami még fontosabb, annak dogmáiból és hagyományaiból egymással esetleg szöges ellentétben álló erkölcsi értékeléseket vezetnek le, sőt nem egyszer olyan társadalmi programokat is kidolgoznak, amelyek az egyes osztályok egymástól eltérő érdekeit fejezik ki. Rendkívül gazdag és sokoldalú elemzéseket tartalmaznak ezekről a helyzetekről Engelsnek azok a munkái, amelyekben a reneszánsz korában jelentkező keresztény eretnekmozgalmak társadalmi alapjaival foglalkozik, különösen pedig „A német parasztháború" című műve. Az egyes szektáknak az ilyen mozgalmak eredményeképpen létrejött, egymástól eltérő tanításai nem mások, mint a társadalmi tudat olyan partikuláris formái, amelyek az őket kialakító társadalmi csoport közös tapasztalataiból adódtak. Engels éppen ezzel összefüggésben tekinti a protestantizmust a feudalizmussal szemben folytatott harc és az eredeti felhalmozás időszakában kialakult polgári tudat vallási kifejeződésének, a protestantizmus különböző irányzatait pedig, mint például a kálvinizmust vagy Münzer plebejus vallási mozgalmát is, az új, születőben levő társadalmi alakulat belső ellentmondásai bizonyítékainak.

A vallásos tudat egyébként azokban a helyzetekben is, amikor sem az egyes osztályok nem különböző vallások hordozói, sem pedig a társadalmi ellentétek nem nyilvánulnak meg reformációs vagy szekta jellegű mozgalmakban, szintén visszatükrözi az emberi tevékenység kifejtésére ható társadalmi feltételek különbözőségét. Ugyanaz a még nem is eltérően értelmezett vallási tanítás is különböző, nemegyszer egymással szembenálló, társadalmilag meghatározott emberi szükségleteket elé-

gíthet ki. Így tehát Engels — különösen az őskereszténységgel kapcsolatos vizsgálódásaiban és a népi vallásosságra vonatkozó észrevételeiben — sokszor kiemelte, hogy a vallásos tudat az elnyomottak tömegei számára könnyű menekülés a konkrét társadalmi rossz elől, amely a termelési eszközök tulajdonától megfosztott rétegek osztályrésze. Találóan mutatott rá a vallásnak éppen erre a funkciójára Marx is „A hegeli jogfilozófia kritikájához" „Bevezetés"-ében, ahol a vallást úgy említi metafórikusan, mint ópiumot a nép számára. Ugyanakkor azonban ugyanaz a vallási tanítás — függetlenül attól, hogy bizonyos egyetemes szükségleteket elégít ki, mint például a haláltól való félelemből fakadó szükségleteket — összefügg az uralkodó osztály különös helyzetével is. Egyrészt lehetővé teszi, hogy ez az osztály a számára előnyös társadalmi valóságot, kívánságaival összhangban, az örök isteni rend állandó és változatlan visszatükröződésének tekintse. Másrészt pedig a vallásos világkép az erkölcsi katarzis bizonyos fajtájaként tölt be rendkívül lényeges szerepet. Amennyiben nem tesszük fel, és elvileg nem is tehetjük fel, hogy a tulajdonos osztályok tagjaiból kivétel nélkül hiányzik az erkölcsi érzék, és hogy egyúttal nincsenek tudatában másokkal szembeni privilegizált helyzetüknek sem, könnyen észrevehetjük, hogy sajátos társadalmi helyzetük felveti az erkölcsi önigazolás problémáját azzal a ténnyel kapcsolatban, hogy közvetlenül vagy közvetve részesei más emberek kizsákmányolásának. Nos hát, a vallás jó alkalmat nyújt az ellentmondás megszüntetésére a saját eljárás erkölcsi igazolásának személyes szükséglete és aközött, hogy ennek az osztálynak a tagjai ezzel egyidejűleg megfosztanak más embereket gyakran attól a lehetőségtől is, hogy legelemibb szükségleteiket kielégítsék. Annak kényelmes feltételezése mellett, hogy az

evilági javak végső soron mulandók, lehetséges, hogy ez a sérelem — különösen ha azzal a hittel kapcsolódik össze, hogy a munkának és a szenvedésnek kiengesztelő megváltó funkciója van — szintén nem látszik különösebben lényegesnek. Különösen azért nem, mert a vallásos tudat számára ez a sérelem sohasem lehet végleges, hiszen a jutalmazására irányuló kötelesség istenre tevődött át. Könnyű dolog az is, hogy valaki alamizsnálkodással, jócselekedetekkel és rítusok segítségével nyerje el azt a boldogító reménységet, hogy az általa okozott rosszat meg fogják neki bocsátani.

Lenin tömören így fejezte ki azt a történelmi materializmus valláselméletének szempontjából olyannyira fontos tételt, hogy a vallásos tudatban — a különböző osztályok más és más társadalmi tapasztalataiból adódóan — különböző szükségletek tükröződnek vissza: „Aki egész életében dolgozik és nélkülöz, azt a vallás arra tanítja, hogy legyen alázatos és türelmes földi életében, s mennyei jutalom reményével vigasztalja. Azokat pedig, akik mások munkájából élnek, a vallás arra tanítja, hogy legyenek jótékonyak földi életükben, s ezzel nagyon olcsó mentséget ajánl nekik kizsákmányoló létükre, jutányos áron ad nekik jegyet a mennyei boldogságra."[60]

A vallásos tudat ezek szerint a marxista filozófia megalapítóinak felfogásában az emberi lehetőségeket korlátozó kötelékek tudatát, és egyúttal az e kötelékek elszakítására irányuló erőfeszítések bizonyítékát jelenti, de olyan tudatot, amelyben mind a természeti, mind pedig a társadalmi függőség torzult alakban, mint természetfölötti — a természeten és a társadalmon kívülálló — erőktől való alávetettség nyilvánul meg. A vallás, ha annak fogalmi és képzettartalmát tekintjük, a tudat töb-

[60] *Lenin* Összes művei. 12. köt. Kossuth Könyvkiadó 1966. 133—134. old.

bi szférájához hasonlóan annak a valóságnak a visszatükröződése, amelyben az ember cselekszik, amikor is ebben a tükörképben az emberi cselekvés feltételei történelmi és társadalmi differenciáltságukban mutatkoznak meg. Ez azzal a következménnyel jár, hogy a vallási hiedelmekben a legáltalánosabb módon az emberi társadalom történelmi törvényszerűségei, valamint a szerkezetében rejlő ellentmondások tárulnak fel.

Az a körülmény, hogy a vallásos tudatban visszatükröződnek mindazok a feltételek, amelyek között a gyakorlat megvalósul, tehát mind a természet, mind a társadalom jellemvonásai, lehetővé teszi, hogy a vallásos tudatot mint az ember pszichikai élményeinek megismerési szférájában elhelyezkedő jelenséget vizsgáljuk és a megismerés történeti folyamatával kapcsoljuk össze. Különösen azért is, mert mind a hivők életében, mind pedig a társadalmi életben — ha az vallási jellegű —, a vallás tipikus megismerési funkciókat lát el. A vallási tartalmak olyan egzisztenciális ítéletekben fejeződnek ki, amelyek bizonyos objektumok (pl. istenek, természetfölötti erők) létezéséről, mindezek bizonyos attributumairól, valamint arról szólnak, hogy olyan okozati összefüggések állnak fenn, amelyek a természetfölötti erőket más természetű jelenségekkel, mint pl. a természetben bekövetkező eseményekkel, valamint az emberi sorsokkal kapcsolják össze. A vallás ezek szerint abban az esetben, ha a megismerés bizonyos különös formájának tekintjük, a világra vonatkozó olyan egyetemes elmélet, amelyből — a tudományos ismeretekhez hasonlóan — szükségszerűen az emberi cselekvés bizonyos meghatározott céljai és bizonyos, e célok elérésére szolgáló eszközök következnek. Ennek az elméletnek sajátos jellege azonban abban áll, hogy az ember valósághoz való viszonyának lényegét a természetfölötti erő fogal-

mára és ezzel együtt a valóságos függőség fogalmát az ettől az erőtől való függés fogalmára alakítja át, s ennek folytán olyan hamis képet ad, amely nem más, mint a világ visszájára fordított tudata. Ez pedig az emberi cselekvés alapvető céljait lényegbevágóan torzító következményeket von maga után.

4. A VALLÁS MINT A GYAKORLAT TORZULÁSA

A marxista filozófia megalapítóinak a vallással kapcsolatos nézeteit mind ez ideig egyedül annak a tételnek fényében vizsgáltuk, hogy a vallás az emberi gyakorlat eszmei és misztifikált eredménye egy olyan helyzetben, amikor az ember még nem uralkodik tevékenységének feltételei és termékei fölött. Ugyanakkor azonban a Marx és Engels által megfogalmazott valláselmélet szempontjából annál a megállapításnál, hogy a vallás a társadalmi tudat misztifikált alakja, nem kisebb jelentősége van annak a tételnek, hogy egyúttal magának a gyakorlatnak deformációja is.

A gyakorlat vallásos torzulásáról már csak azért is beszélhetünk, mert a vallás az ember termelő tevékenységének akaratlan terméke. Különösen az osztálytársadalom feltételei között annak a következménye, hogy az ember felszabadította azokat az erőket, amelyek eleinte a valósággal szembeni alkotó beállítottságából fakadnak ugyan, de tőle idegenekké válva az ember akaratára új kötelékeket, lehetőségeire pedig új megkötöttségeket kényszerítenek.

A dialektikus materializmus a tudatot az emberi lét anyagi feltételeivel szemben másodlagosnak tekinti, ezzel azonban korántsem vonja kétségbe, hogy annak — mint a cselekvési folyamat lényeges tényezőjének —

jelentősége van. Igaz ugyan, hogy minden magatartás elsődleges alapját a szükségletek alkotják, és hogy ezeket a legkorábbi, még biológiai fázisban nem kell feltétlenül a tudat szférájában átélni, az ember esetében azonban mégis az a helyzet, hogy ugyanezeket a szükségleteket — legalábbis részben —, de mindenekelőtt a kielégítésük céljából eszközölt emberi cselekvések természetét az határozza meg, hogy a tudat mennyire és hogyan tükrözi vissza az emberi környezet tulajdonságait. A valóság bizonyos adott képe ugyan az emberi lény és az őt környező világ közötti viszony erdménye, a továbbiakban mégis éppen ebből a képből fakadnak mind a kívánságok a tudatban kirajzolódó környezet irányában, mind pedig az e kívánságok teljesülését szolgáló eljárásmódok. Abban az esetben, ha olyan tudattal van dolgunk, amely az ember és a világ között fennálló tényleges kapcsolatot egy legfelsőbb lénytől való függéssé alakítja át, az emberi gyakorlat szférájában eltorzulnak mind maguk a szükségletek, mind pedig az azokkal összefüggő cselekvési formák.

A szükségletek vallásos torzulásának problémájára Marx és Engels is nagy figyelmet fordított. Alapgondolatukat abban a tételben foglalhatjuk össze, hogy amikor az ember nem uralkodik létfeltételein és saját tevékenységének eredményein, a kielégíthetetlen szükségletek vallási alakot öltenek magukra. Ez a jelenség különösen a társadalmi élet osztálystruktúrája által kialakított szükségletekre vonatkozik. Tekintettel az előállított javak nagyobb változatosságára, valamint az emberi életviszonyok nagyfokú differenciáltságára, az osztálytagozódás az ősi társadalommal összehasonlítva a lehetséges és tudatos kívánságok összehasonlíthatatlanul szélesebb skálájának kialakulására vezet, amikor is ezeknek a kívánságoknak többségét a kizsákmányolt

osztályokhoz tartozók nem tudják kielégíteni. Ilyen körülmények között a boldogság szükséglete a megváltás szükségletévé alakul át. Amennyiben az ember környezete fölött uralkodó törvények oda hatnak, hogy ez a környezet az emberek érzéseiben tőlük idegen és ellenséges valóságként jelenik meg, a megváltás szükségletéből a reális világtól való szabadulás szükséglete lesz. A cselekvések ilyen körülmények között már nem a valóságos környezet átalakítására irányulnak, hanem a környezet hibáitól, visszásságaitól való elzárkózást, a környezet azon tulajdonságai elől való menekülést célozzák, amelyek gátolják az emberi kívánságok teljesülését. Az ember úgy látja, hogy sem a természet, sem a társadalmi élet nem képes kívánságainak teljesítésére, szélsőséges esetekben pedig úgy gondolja, hogy mind az egyik, mind a másik olyan terület, amelynek lényegében immanensen benne rejlik a rossz. Az őt e területekkel összekapcsoló kötelékeket kezdi kivétel nélkül az emberi természet romlottsága bizonyítékának és minden emberi szenvedés forrásának tekinteni. Valóságos és teljes létté szemében így az a lét válik, amely megszabadult az őt az anyagi valósággal összekötő minden kapcsolattól. És éppen ez az, ami a vallásos tudat számára a legfőbb célt és az egyedüli egyetemes és felsőbb rendű szükségleteket jelenti.

A vallásos tudat létrejötte az ember egész gyakorlati tevékenységét deformáló következményeket von maga után. A tényleges emberi szükségletek az állati szükségletekre redukálódnak. Az ember feladata az lesz, hogy megszabaduljon tőlük, vagy pedig, amennyiben a teljes felszabadulásra a testi lét adta feltételek között nincs lehetőség, azokat legalábbis korlátozza vagy — és ez a minimális követelés — elismerje, hogy azok az eszkatológiai távlatokhoz képest másodrendűek. Így azután

azon szükségletek helyett, hogy az ember részesedjék mindazokból a javakból, amelyekre az őt körülvevő természetből szert tehet, megszületik az emberben az a hajlam, hogy elutasítsa e javak értékét, sőt — szélsőséges esetekben — aszketikusan kárhoztassa is azokat. Azon szükségletek helyett, amelyeknek kielégítése végett az embernek át kell alakítania környezetét, kialakul az a szükséglet, hogy az ember a természetfölötti erőkkel érintkezzék. Ugyanakkor a világ megismerésére irányuló szükséglet az isten megismerésére irányuló szükségletté alakul át.

A szükségletek és a kívánságok vallási deformációja ily módon eltorzítja az emberi tevékenységet, mert következményeképpen e tevékenység alapvető céljai és eszközei az ember valóságos helyzetének határain kívülre tevődnek át. Az anyagi környezettel kapcsolatos cselekedetek ilyen körülmények között jelentőségüket vesztik, a cselekvő ember érzésében már nem képviselik az ember alkotó lehetőségeinek alapvető megvalósítási formáját, mert hiszen nem ezek a cselekedetek teszik számára lehetővé annak a célnak elérését, amelyet vallásos világképe alapján a legfontosabbnak tart. Ahelyett, hogy viszonya a környezetéhez aktív lenne, úgy vélekedik, hogy ember rendeltetése szempontjából lényegesebb a szemlélődés és azok a legkülönbözőbb vallási cselekmények, amelyekkel állítólag elnyeri a természetfölötti erők kegyelmét.

A kérdést sarkítva azt mondhatnók, hogy a gyakorlat vallási deformációjának egyik legfontosabb eleme abban áll, hogy az ember nem akkor érzi magát emberi lénynek amikor megváltoztatva környezetét igazán az, hanem csak akkor, amikor bevallva erőtlenségét és lemondva a cselekvésről az istenhez fordul azzal a kéréssel, hogy segítse meg, és az istenben találja meg azokat a szük-

ségleteinek kielégülését, amelyeket saját tevékenységével nem tudott kielégíteni.

A vallásos tudatnak az emberi gyakorlatra kifejtett hatása ezekben a határhelyzetekben egyébként esetleg nem korlátozódik csak e gyakorlat torzítására; annak részleges megszűnésére is vezethet. És nem csupán azért, mert az ember felhagy a tényleges cselekvéssel és a gondviselés kegyelmére bízza magát. A specifikusan vallásos magatartásból fakadó cselekedetek ugyanis csak látszólagosan mutatnak olyan struktúrát, mint a gyakorlat területére tartozó cselekvések, amennyiben a vallásos tudat számára mind a természetfölötti lény, mind pedig az emberi sors eszkatológiai kiteljesülésének világa a környezet valóságos elemeként jelenik meg, amelyet az ember szakrális cselekményekkel, amilyen pl. az imádság vagy a varázslat stb., befolyásolhat. Az a tény azonban, hogy a szubjektívan átélt környezet természetfölötti elemei csak az objektívan adott környezet reális tulajdonságainak misztifikációi, azzal jár, hogy az emberi aktivitás sajátosan vallási formái nem a gyakorlat szférájában helyezkednek el, mert hiszen — a környezet misztifikált képének esetleges fenntartásán kívül — nincs szükségük arra, hogy a környezetben lényeges változások menjenek végbe.

Az emberi aktivitás torzulása a vallásos világkép folytán tehát nemcsak az ember belső élményeinek szférájában jár bizonyos következményekkel, hanem egyúttal kisebb vagy nagyobb mértékben oka annak is, hogy gyengül az ember alkotó szellemű beállítottsága környezetével szemben, ami viszont következményét tekintve oda vezet, hogy leszűkül a természet átalakításának, valamint a környező természet humanizálásának történelmi folyamata.

És itt is észrevehetjük, hogy Marx és Engels felismer-

te azt a sajátos visszacsatolást, amely az emberi gyakorlat deformálódásának közvetítésével érvényesül a vallásos tudat és az emberi lehetőségeknek e tudatot kialakító történelmi korlátai között. A valóság vallásos képe az embernek a kultúrában tartósult reakciója arra a világra, amelyen még nem uralkodik, és amelyet tudatában éppen ezért egy más, kívánságainak és vágyainak jobban megfelelő világgá alakít át. Ugyanakkor azonban a valóság ilyeténképpen módosult képének az ember viselkedésére gyakorolt hatása azzal a következménnyel jár, hogy a reális emberi szükségleteket eltorzítva speciálisan azoknak a függőségeknek fennmaradását szolgálja, amelyek elől éppen a vallásos tudat volt a menekülés formája.

Úgy tűnik, az anyagi és a szellemi kultúra, különösen pedig a tudomány és a vallás közötti viszony története túlságosan is sok bizonyítékot nyújt annak igazolására, hogyan befolyásolja a vallás a világ tényleges megismerését és átalakítását. Így ezt a megállapításunkat talán nem szükséges empirikus adatokkal indokolnunk.

Marx és Engels nézeteiben azonban van még egy további, nem kevésbé lényeges következménye ama felismerésnek, hogy a vallás deformálja a gyakorlatot. Az általuk kialakított koncepciót eddig legáltalánosabb aspektusában vizsgáltuk, tehát mint annak felismerését, hogy a gyakorlat a szükségletekre figyelemmel általában torzul el, hogy az emberi tevékenység formái általában változnak meg, és hogy ugyanilyen általánosan deformálódik az egész emberi tevékenység is. Ugyanakkor azonban Marx és Engels szemléletében a társadalmi tudat történelmileg és osztályhelyzet által meghatározott; mindig bizonyos konkrét feltételek között élő, konkrét társadalmi osztály tapasztalatainak megnyilvánulása. Az emberi tevékenység

ugyanis azon kívül, hogy bizonyos egyetemes emberi szükségleteket elégít ki, egyúttal olyan tevékenység is, amelyben az egyes osztályok partikuláris érdekei jutnak kifejezésre, mégpedig annál is inkább, mert a történelmi gyakorlatnak nemcsak a természet a tárgya, hanem — a természetet átalakító termelés társadalmi következményei folytán — a társadalom is. Éppen ezért van az, hogy a marxista filozófia megalapítóinak a valláshoz való elméleti viszonyában nemcsak a vallásos tudat által a gyakorlatra általában kifejtett hatásnak van különös hordereje, hanem mindenekelőtt annak, hogy ez a tudat milyen jelentőségű az antagonisztikus osztálytársadalom egyes osztályainak érdekei és tevékenysége szempontjából, valamint annak, milyen szerepet játszik ez a tudat azoknak a történelmi erőknek síkján, amelyek hatására végbemegy a történeti fejlődés folyamata.

Az a probléma, amellyel Marx és Engels foglalkozott, önmagában véve természetesen nem volt új. A vallás eszmei funkcióinak kérdése, mert hiszen az egész probléma erre a kérdésre szűkíthető le, végigkísérte a filozófia fejlődését az e könyv első részében tárgyalt koncepciók többségénél. Nagyon sokszor — különösen a francia felvilágosodás időszakában — éppen ez a kérdés volt az a fő ok, amely miatt elméletileg érdeklődtek a vallás iránt, valamint bírálták azt. Ezek a vizsgálódások azonban rendszerint abba a megállapításba torkolltak, hogy a vallás káros az emberiség fejlődésére, mert — akár mint tudatos, akár mint szándékolatlan hamisítás — a megismerés szférájában gúzsba köti „az emberi szellem fejlődését a történelem folyamán", továbbá, hogy ópiumként a nép számára a politikai és a társadalmi uralom tudatosan alkalmazott eszköze.

Marx és Engels ezt a problémát ennél összehasonlíthatatlanul mélyebben fogta fel. Megállapításaik még azokban az esetekben sem szűkülnek le nézeteikben bizonyos közkeletű megfigyelések és történelmi tanulságok általánosításaira, amikor megerősítik legkiválóbb felvilágosodás korabeli elődeik megfigyeléseit és általánosításait (vonatkozik ez például arra a megállapításra, hogy a vallás a szolgáló szerepét tölti be az uralkodó osztályok érdekeit illetően), hanem olyan objektív törvényszerűségek feltárásának következményei, amelyek a történelem folyamán attól függetlenül érvényesülnek, hogy azok a társadalmi csoportok, amelyekre hatnak, egyáltalában tudatában vannak-e ezeknek a törvényszerűségeknek, és ha igen, mennyire.

Azok a szükségletek, amelyek annak folytán, hogy vallási deformációnak estek áldozatul, látszólagos kielégítésüket a valóság természetfölötti képének útján nyerik el, Marx és Engels számára lényegében társadalmi szükségletek. A vallásokban viszont, minthogy azokban az emberi függőségek antagonisztikus jellegének hatásai tükröződnek vissza, ezek a szükségletek bizonyos fokig másfajta szükségletek, olyan szükségletek, amelyeket azok az eltérő feltételek formálnak másokká, amelyek között az egyes osztályok cselekszenek. A vallási szükségletek különbözősége ezekben az esetekben tehát nem más az egymással szembenálló egyes osztályok érdekeit és eszményeit kifejező reális törekvések különbözőségénél. A társadalmi szükségletek vallási formában való megjelenése mindkét esetben kétségtelenül e szükségletek deformációja, ami alapjában véve — még az uralkodó osztályok esetében is — minden tudatos szándék közreműködése nélkül, az objektív történelmi szükségszerűségek folytán következik be. Az a legnagyobb jelentőségű különbség

azonban, amelyről a marxizmus alapítói lerántják a leplet, abban áll, hogy a misztifikált tudat által vallásilag deformált szükségletek társadalmi következményei, valamint ezeknek az emberek társadalmi magatartására gyakorolt hatásai egészen mások az adott termelési módnak antagonisztikus jellegű két alapvető osztály tényleges érdekeinek vonatkozásában.

A néptömegek tényleges, valóságos társadalmi szükségletei ugyanis végső soron az osztálytagozódás következményeinek megszüntetésére, vagyis a javak igazságtalan elosztásának, a személyes és a személytelen függőségeknek, valamint a tapasztalt társadalmi rossz összes egyéb megnyilvánulási formáinak felszámolására irányulnak. Ezeknek a kívánságoknak a teljesülése csak a magántulajdonnak és az uralkodó osztály ebből következő jogainak eltörlése árán lehetséges. Azt kívánja tehát, hogy a társadalmi valóság szférájában közvetlenül ezen osztály érdekei ellen irányuló cselekvésekre kerüljön sor. Ugyanakkor viszont az a tény, hogy az emberi tudatban átalakulnak azok a valóságos kötelékek, amelyek gúzsba kötik a cselekvési szabadságot és gátolják az ember történelmi fejlődését — ami már maga is annak a következménye, hogy az emberi aktivitás fiktív függőségekké deformálódik —, azzal jár, hogy a tiltakozás a rosszal szemben a rossz előli megfutamodás és a vallási elégtétel-nyerés szférájába való menekülés alakját ölti magára. Engels számára — akit az embertelen világ elleni lázadásnak a vallásban megnyilvánuló problémája olyannyira magával ragadott, hogy még arra sem habozott rámutatni, miszerint hasonlóságok állnak fenn a szocialista mozgalom kezdetei és a kereszténység kialakulása[61]

[61] *Engels:* Az őskereszténység történetéhez. *Marx—Engels* Művei. 22. köt. 421. old.

között — a vallások keletkezésének folyamatai annak megnyilvánulását jelentik, hogy a néptömegek tiltakoznak az ellen a világ ellen, amely még elemi szükségleteiket sem képes kielégíteni. Engels éppen ezen az általánosabb elméleti alapon értelmezi az őskereszténységet mint olyan valóságosan társadalmi mozgalmat, amely egyik formája a harcnak az ellen az egyetemes rossz ellen, amely a régi és az új világ mezsgyéjén széles társadalmi rétegek és számos nép osztályrésze volt. Ennek a mozgalomnak a lényege az elnyomott tömegek valóságos érdekeiből fakadó törekvés az őket minden reményüktől megfosztó életfeltételek gyökeres megváltoztatására. A hangsúly azon volt, hogy „kivezető utat, mentséget" találjanak „a rabszolgasorsba kerülteknek, az elnyomottaknak és elszegényedetteknek". És — mint ahogy Engels írja — „ezt a kivezető utat meg is találták. De nem ezen a világon. A kialakult helyzetben ez csak vallási kivezető út lehetett. S így feltámadt egy másik világ."[62]

Amikor tehát a világ átalakítására irányuló tényleges társadalmi mozgalom vallási alakot ölt, az embert megsemmisítő jelenvaló világ elleni harc ugyan győzelemmel fejeződik be, de olyan győzelemmel, amely semmivé teszi a világ emberi jellegét. Végső eredményként bekövetkezik ugyan a társadalmi valóság elérni kívánt megjavulása, a valóság mentesül ugyan mindentől, ami sérelmet és szenvedést szül, viszont ez az új, jobb világ már nem reális világ. Ugyanakkor megszűnik egyáltalában emberi világ is lenni, mert a visszataszító társadalmi viszonyok, az élő emberek közötti kapcsolatok átalakulnak benne létük testi formájától megszabadult szellemek érintkezésévé, kapcsolattá egy

[62] Ugyanott, 434. old.

ugyan tökéletes és igazságos, de szintén csak szellemi lénnyel.

Ez oda vezet, hogy az a társadalmi mozgalom, amely lényegét tekintve tiltakozás az emberi lét történetileg meghatározott feltételei ellen, azzal, hogy vallási mozgalom alakját ölti magára, már nem a tényleges társadalmi viszonyok ellen irányul. E viszonyok megváltoztatásának szükségessége már nem kollektív módon érzett szükséglet, mert mindaz, amiből született, megtalálja ugyan látszólagos, de szubjektív szempontból elég hatásos megoldását az emberi környezet új, vallásosan torzult képében. Ily módon azután a vallássá átlényegült azon társadalmi törekvések, amelyek természetüknél fogva haladóak, mert hiszen azt fejezik ki, hogy meg kell szüntetni az elembertelenedett emberi viszonyokat, már nem vezetnek a társadalmi rossz okainak valóságos kiirtására, hanem éppen fordítva — fenntartásukat szolgáló tényezőt jelentenek.

A történelmi materializmus megalkotói tehát azzal, hogy a vallás történetét összekapcsolják az ember történelemalakító tevékenységének történetével, látszólag paradox helyzetet fednek fel, ugyanakkor azonban éppen ez a paradoxon az emberi gyakorlat vallásos torzulásának lényege. A kizsákmányolt osztályok szükségleteinek meg nem felelő és az emberiség fejlődését korlátozó társadalmi valóság elleni lázadás adott körülmények között ugyanis akaratlan igenlésévé válik ugyanennek a valóságnak és hozzájárul további fennmaradásához.

A gyakorlat vallási torzulásának objektív értelme így abban áll, hogy az ember felszabadítására és a néptömegek vágyainak megvalósítására a vallásban foglalt törekvés szembekerül érdekeikkel, és éppen azokat a társadalmi osztályokat és erőket szolgálja

hatékonyan, amelyek a legnagyobb mértékben érdekeltek addigi pozícióik megtartásában, valamint — ami ezzel jár — a kizsákmányolt osztályok eddigi helyzetének további fenntartásában is.

Ezt a jelenséget Marx és Engels természetesen nemcsak magára az osztálytársadalom új, nagy vallási rendszereinek kialakulási folyamatára vonatkoztatja, mint amilyen a kereszténység, hanem a vallásnak a társadalom életére később gyakorolt hatására is.

A marxista filozófia megalapítói azt is felfedik azonban, hogy ennek a hatásnak a köre és mechanizmusa idővel lényegesen megváltozik. Ez a változás abban áll, hogy a vallási rendszerek fejlődésével egyre inkább fokozódik azoknak a társadalmi élet osztályellentéteit leszerelő hatása. Az a tény, hogy kifejezett egyezés áll fenn a társadalmi gyakorlat vallási torzulása és a tulajdonos osztályok érdekei között, azzal jár, hogy — bizonyos, az emberi lét természetadta korlátozottságából adódó egyetemes szükségletektől eltekintve — a vallás ezen osztályok különös társadalmi szükségleteit elégíti ki, azokat, amelyeket a termelési viszonyok történelmileg meghatározott rendszereiben játszott szerepük kényszerít rájuk. Ezért van az is, hogy az a vallásos világkép, amely kezdetben misztifikált formában a kizsákmányolt osztályok megsemmisíthetetlen törekvéseit fejezi ki, egyúttal az uralkodó osztály vallása is lesz. A vallásos tudatnak az ember társadalmi viselkedésére kifejtett objektív hatása kedvező feltételeket teremt ahhoz, hogy a vallás a társadalmi feszültségek stabilizálását szolgáló nagyhatású eszközzé, és ezzel együtt a politikai és az osztályuralom eszközévé alakuljon át.

E folyamat végső eredményeként megmutatkozik tehát, hogy az embertelen világgal szembeni tiltakozás

vallási torzulása nemcsak azért kerül szembe az elnyomott rétegek érdekeivel, mert cselekvésüket megfosztja a valódi társadalmi mozgalmak jellegétől és ily módon lehetetlenné teszi a tapasztalt rossz megszüntetését, hanem azért is, mert olyan aktív, szervezett és intézményesített erővé változik át, amelynek segítségével a tulajdonos osztályok eredményesen juttatják érvényre saját érdekeiket.

Marx és Engels természetesen észreveszik, hogy a társadalmi mozgalmak ennek a legáltalánosabb törvényszerűségnek ellenére bizonyos történelmi helyzetekben vallási jelleget öltenek magukra, ugyanakkor azonban tevékenységük során korántsem szorítkoznak arra, hogy a tökéletes természetfölötti világ csábító vízióját állítsák szembe az ember kedvezőtlen életviszonyaival, hanem egyenesen a társadalmi viszonyok eddigi formáinak megszüntetésére törnek. Engels szemében ilyen mozgalmak voltak a középkori kereszténységben jelentkező eretnekségek, később pedig a reformáció vallásos áramlatai. Mindezeknek tényleges célja a hűbéri tulajdonrendszerből fakadó megkötöttségek lerombolása volt, és — mint köztudott — egyes ilyen mozgalmak ezt a céljukat valóban el is érték.

Ennek a jelenségnek legáltalánosabb okai abban gyökereznek, hogy a világ tényleges átalakítása — mindazoktól a torzulásoktól függetlenül, amelyeknek áldozatul eshet — az emberi léttől elválaszthatatlan szükségesség. Abban az esetben, amikor az emberi cselekvést az ember egész környezetének misztifikált képe vezérli, ellentmondás áll fenn az ember tényleges szükségletei és kielégítésük vallási formája között. Az embernek — érzéki lény lévén — szükségleteit még akkor is ki kell elégítenie, ha azokat állítólagos természetfölötti lénye szempontjából magához méltat-

lanoknak, haszontalanoknak is tartja. Így azután még akkor sem mondhat le a tényleges cselekvésről és saját világának tényleges átalakításáról, ha ezt a világot eszkatológiai kilátásaival összehasonlítva értéktelennek is tekinti. Az ember ily módon azonban, bár gondolataiban az érzéki világon kívülálló lény, akinek igazi léte a halál utáni szellemi lét, gyakorlati cselekvésében mégis az, ami a valóságban, vagyis olyan lény, aki környezetének átalakítási folyamatában teremti meg önmagát. Ennek köszönhetően az ember feltárja környezetének reális tulajdonságait, észreveszi benne azt a lehetőséget, hogy megvalósítsa kívánságait, és — ami a legfontosabb — fokozatosan tudatára ébred annak, hogy környezetét úgy változtathatja meg, hogy az jobban megfeleljen az emberi szükségleteknek.

Ezek szerint az a puszta tény, hogy az ember olyan lény, akinek a cselekvés természetében van, azzal a következménnyel jár, hogy az emberi gyakorlat vallási torzulása sohasem vezethet a gyakorlat teljes megszűnésére, mert az ember nem elégedhet meg kívánságainak vallási formában való kielégülésével, hanem társadalmi gyakorlatában is arra kényszerül, hogy szembeforduljon az emberi lehetőségeit korlátozó feltételekkel.

Engels nézete szerint ennek a történelemben elkerülhetetlen emberi felszabadulásnak először vallási formában kell megnyilvánulnia, éppen olyan formákban, mint amilyenek a feudalizmus alkonyán fellépett antifeudális keresztény eretnekmozgalmak voltak. Először is a teológia újraértelmezésére irányuló olyan próbálkozásként kell jelentkeznie, amely éppen a teológia új felfogásából meríti a valóságos társadalmi cselekvés erkölcsi szentesítését, minthogy a tulajdonos osztály érdekeit szolgáló vallás az összes politikai és

társadalmi normákat teológiai kánonok és dogmák nyelvére fordította le: „A papok kezében a politika és a jogtudomány — mint valamennyi többi tudomány — pusztán a teológia ágazata maradt — írta Engels a középkori társadalmi mozgalmak vallási jellegének okairól —, és ezeket is a teológiában érvényes elvek szerint kezelték. Az egyház dogmái egyszersmind politikai sarkigazságok voltak, és a Bibliából vett idézeteknek minden bíróságon törvényerejük volt. ... S a teológiának a szellemi tevékenység egész területére kiterjedő e fennhatósága egyben szükségszerű következménye volt annak, hogy az egyház a fennálló feudális rend legáltalánosabb összefoglalása és szentesítése volt."

„Világos, hogy ezért a feudalizmus elleni minden általánosan megfogalmazott támadásnak mindenekelőtt egyház elleni támadásnak, s minden forradalmi társadalmi és politikai tannak egyszersmind és túlnyomórészt teológiai eretnekségnek kellett lennie. Ahhoz, hogy a fennálló társadalmi viszonyokhoz hozzányúlhassanak, előbb meg kellett őket fosztani dicsfényüktől."[63]

Engels a középkor és a reneszánsz vallási lázongásaiban tehát az osztályharc olyan különös formáját látja olyan körülmények között, amikor egyrészt már nyilvánvalóvá vált, hogy az uralkodó vallás a tulajdonos osztályok érdekeit szolgálja, másrészt viszont még nem ismerték fel teljesen, hogy az emberi törekvéseket korlátozó kötelékek társadalmi, osztályviszonyokból fakadó függőségek. Ilyen körülmények között a társadalmi rend új formáiért vezetett harcnak

[63] *Engels:* A német parasztháború. *Marx—Engels* Művei. 7. köt. Budapest 1962. 334. old.

szükségszerűen egyúttal új vallásért vagy esetleg az eddigi vallás új értelmezéséért folytatott harcnak kell lennie,

Éppen azoknak a történelmi helyzeteknek, amelyekben a társadalmi valóság átalakítására törekvő mozgalmak vallási alakban lépnek fel, különös, átmeneti jellege indokolja, hogy e mozgalmak létezése nem gyengíti a történelmi materializmusnak azt az általánosabb tételét, miszerint a vallásos tudat deformálja a társadalmi felszabadításra irányuló cselekvéseket. Az Engels által feltárt törvényszerűségek egyedül arra mutatnak rá, hogy ennek a deformációnak a foka különböző történeti helyzetekben eltérő, és hogy bizonyos átmeneti időszakokban egy időre a haladó törekvések is vallási mozgalmak alakjában jelenhetnek meg.

5. A MUNKÁSOSZTÁLY FORRADALMI GYAKORLATA MINT A VALLÁS MEGSZÜNTETÉSÉNEK PERSPEKTÍVÁJA

Marxnak és Engelsnek a két előző pontban ismertetett nézetei, amelyek szerint a vallás mind eredetét, mind pedig az ember társadalmi viselkedésére kifejtett hatását tekintve az emberi cselekvés, különösen pedig az osztálytársadalomban végbemenő cselekvés történelmi folyamatához kapcsolódik, lehetővé teszik számukra annak megállapítását, hogy a marxizmus megalapítói a vallás kérdésében nem kizárólag elméleti jelentőségű problémát látnak. Vallással kapcsolatos nézeteik filozófiai rendszerük része, amely alapja a tudományos szocializmus elméletének. Megalkotóinak intenciója, szándéka tehát kizárólag azoknak az objektív szükségszerűségeknek a feltárása, amelyekből következik,

hogy az osztálytársadalom fejlődéstörvényeinek megfelelően kialakuló új társadalmi csoport, a proletariátus gyakorlati feladata az antagonisztikus termelési viszonyok megszüntetése, és egyúttal olyan feltételek teremtése, amelyek között a termelő tevékenység társadalmi eredményei nem alkotják majd az emberi egyenlőtlenség alapvető forrását.

Annak felismerése, hogy a vallás és az emberi gyakorlat történelmi korlátai között lényegi összefüggés áll fenn, valamint annak a perspektívának felmutatása, hogy e korlátok osztályalapja megszüntethető, Marxot és Engelst az elé a már nem csupán elméleti probléma elé állította, milyen legyen a munkásmozgalom viszonya a valláshoz.

Könnyen észrevehetjük, hogy ez a probléma annak a kérdésnek konkretizálása a tudományos szocializmus elméletének talaján, amely már jóval korábban felszínre került, és alapgondolata volt számos korábbi valláselméletnek. A legradikálisabbakat e valláselméletek közül ugyanis az a különbözőképpen indokolt, de közös meggyőződés kapcsolta össze, hogy a vallás lényeges akadálya az ember rehumanizálásának és az emberi kapcsolatok humanizálásának, azoknak az elméleteknek az esetében pedig, amelyek a társadalmi haladás eszméjéből indultak ki, az a meggyőződés is, hogy a vallás az ember történeti fejlődését is fékezi. Ezt a nézetet megtalálhatjuk egyébként már a deista elméletekben is, amelyek számára a vallás, amennyiben az valóban vallás volt, nem jelentett semmi mást, mint emberbutító babonát. A francia felvilágosodás filozófiájában szintén ez a gondolat volt uralkodó, mégis azzal a különbséggel, hogy a vallás osztályfunkcióinak felismerésével is kiegészült. A német filozófiában pedig, még az olyan elméletekben is,

amelyek — mint Kant, a romantikusok vagy akár Hegel elmélete — nem támadták a vallást közvetlenül, ártalmasságának tudata arra irányuló legkülönbözőbb kísérletekben jutott kifejezésre, hogy azt az erkölccsel, az érzéssel vagy akár a filozófiával is helyettesítsék. Mindennek fényében ellentmondás mutatkozott a vallás és azon tényezők között, amelyeknek a különböző elméletek döntő jelentőséget tulajdonítottak akár abból a szempontból, hogy visszaadhatják az emberi kapcsolatoknak emberi jellegüket, akár pedig a történelmi haladás megteremtése szempontjából. Felszínre került tehát az a nyíltan vagy burkoltan megfogalmazott probléma, hogy a vallás megszűnik annak folytán, hogy fejlődik az emberi megismerés, kialakul egy ösztönös és autonóm erkölcs, spontán fejlődésnek indulnak az eszmék, továbbá annak az elméleti kritikának nyomán is, amely lerántva a leplet a vallás irracionális jellegéről, egyúttal megfosztja azt — mint ahogyan az ifjúhegeliánusok akarták — tényleges lététől.

A marxista filozófia megalapítóinak az a felismerése, hogy az egyedüli olyan tényező, amely reálisan átalakíthatja a világot, az emberi gyakorlat, továbbá, hogy a tőkés társadalom feltételei között ennek az alapvető célnak igazi megvalósítója a proletariátus, a vallás leküzdésével kapcsolatos régi problémának új elméleti és politikai tartalmat adott. Marx és Engels szemében e folyamat leglényegesebb tényezője nem az erkölcsi tudat fejlődése vagy az elméleti kritika terén tett haladás, hanem a történelmi megismerésnek az a specifikus fajtája, amely a munkásosztály gyakorlatában a társadalmi élet osztályszerkezetét elsöprő forradalmi cselekvésként nyilvánul meg. Annak a célnak tudata, amelyet a proletariátus meg akar valósítani — a szocializmus —, lehetővé tette a marxista filozófia

megalapítóinak, hogy megjelöljék azt a helyet, amely a vallás problémáját az új mozgalom előtt álló feladatok rangsorában valóban megilleti.

Ez a kérdés különösen jelentős volt, tekintetbe véve azokat az elméleti premisszákat, amelyekből a szocialista eszmék korai formáikban megszülettek, valamint a munkásmozgalom kezdeti megnyilvánulási formáit. A valláshoz való viszony problémája mind az egyik, mind a másik esetben azzal fenyegetett, hogy nemcsak a munkásosztály törekvéseinek célját torzítja el, hanem az ehhez a célhoz vezető utakat is.

Az eszméit tekintve fokozatosan a néptömegekhez is eljutó XVIII. és XIX. századbeli utópikus szocializmus elméleti formái és a vallás közötti viszony nagyon különböző volt. Nemegyszer olyan elméleti rendszereken épültek fel, amelyek még magukban foglalták bizonyos vallási tanok egyes elemeit.

A szocialista gondolat egyes korai eszmeáramlatai törekvéseik szentesítését egyenesen a vallásban keresték, és azért az apostolok korának keresztény eszményeire hivatkoztak. Az újkori történelemben ez a jelenség különösen az angol diggerek mozgalmában jelentkezett kifejezetten. Már az egyik első dokumentum, amely jelezte a plebejusi kommunista eszmeáramlat megjelenését a XVII. század közepének forradalmában, a „Fény Buckinghamshire"-ben (1648) úgy tartja, hogy a hatalom, a tulajdon és a kereskedelem a sátán művei és arra hívja fel Krisztus hű követőit, hogy a kormányzatot megdöntve vezessenek be olyan általános egyenlőséget, amilyet állítólag a Biblia tanít. Valamivel később pedig a mozgalom legkiemelkedőbb ideológusa, *G. Winstanley* (meghalt 1660-ban) „A szabadság rendjének programja" (1652) c. művében a radikális kommunista reformokra irányuló követelést abból a szim-

bolikusan és nem túlságosan ortodox módon felfogott harcból vezeti le, amelyet isten vív a sátánnal a mennyei királyságért a földön, amikor is ez a királyság a föld közös tulajdonán és az egyenlő emberek egymással szembeni egyetemes szeretetén alapul.

A XIX. században jelentkező, tehát jóval későbbi és érettebb szocialista eszmék gyakran szintén merítettek bizonyos sajátos vallási ösztönzésekből. A jövő eszményi társadalmának fourier-i koncepciója — szerzőjének szándékait tekintve — a történelemben megvalósuló ama isteni terv örök törvényeinek feltárásából eredt, hogy az emberek között — a világmindenségben uralkodó harmónia mintájára — egyetemes harmónia alakuljon ki. Németországban viszont, mégpedig majdnem közvetlenül abban a környezetben, amelyben Marx és Engels működött, a kommunizmus vallási formája különösen nagy szerepet játszott. Ennek megnyilvánulásai voltak *Moses Hess* (1812—1875) első írásai, különösen „Die Heilige Geschichte der Menscheit" c. műve (1837), amelyben a zsidó messianizmus és az ígéret földjének víziója a jövő társadalmának kommunista eszményévé alakult át. A vallásos színezetű szocializmus legfőbb exponensének azonban abban az időben, amikor megszületett a történelmi materializmus, *Wilhelm Weitling*et (1808—1871) tekinthetjük. Mind „Garantie der Harmonie und Freiheit" c. műve (1842), mind pedig „Das Evangelium der armen Sünder" c. munkája (1845) a legautentikusabb tiltakozás volt a társadalmi bajok ellen. Weitling korai írásai egyébként ekkor elnyerték Marx elismerését is.[64] Ezek az írások a buzgó vallásos pátoszt az abba vetett hittel kapcsolják

[64] *Marx:* Kritikai széljegyzetek „Egy porosz" cikkéhez. *Marx—Engels* Művei. 1. köt. 404. old.

össze, hogy a kommunizmus az isten akaratából fakadó erkölcsi-vallási kötelezettségek teljesítése az ember által.

A szocialista gondolatnak ez az eszmeáramlata a vallásban találta meg az emberiség gyors evilági boldogságának ígéretét, és a vallásban látta az e boldogsághoz vezető utat is. Hozzá kell ehhez azonban még tennünk, hogy a kommunizmus vallási alapra helyezésének egyetlen itt felsorolt esete sem vezetett egyáltalán a vallásos élet tényleges formáinak elismeréséhez, sem azok tartalmát, sem pedig társadalmi szerepüket tekintve. Az ortodox keresztény, vagy — Hess esetében — zsidó doktrina szemszögéből e rendszerek vallásossága teljesen eretnek volt. Az a tudat, hogy saját vallási eszményeik és a valóság közötti ellentmondások állnak fenn, végső soron ezeknél a gondolkodóknál is elég erős volt ahhoz, hogy támadásokban nyilvánuljon meg a vallásnak, különösen azonban a papságnak a társadalom életében játszott szerepével szemben. Az egyház már Winstanley szerint is az igazi istenszolgálat tagadása, mert védi az uralkodó rétegek magántulajdonának rendjét. Weitling viszont elég közvetlenül a felvilágosodott antiklerikalizmus radikális hagyományaihoz kapcsolódott.

Sokkal szorosabb volt azonban kapcsolata ezekkel a hagyományokkal az utópikus szocializmus egy másik, a vallást kifejezetten elutasító változatának. Ezt ugyanis sem elméletileg, sem erkölcsi szempontból nem a vallásos világnézet, hanem az ateizmus gondolata inspirálta. Ennek az irányzatnak élenjáró képviselője a XVIII. században az általunk korábban már idézett J. Meslier, a XIX. században pedig L. A. Blanqui volt. Ez az eszmeáramlat legszélsőségesebb megnyilvánulásaiban — mint amilyenek pl. J. Meslier nézetei voltak —

a vallásban látta annak legfőbb akadályát, hogy az emberiség elérje az eszményi állapotot. Ezért hajlamos volt arra, hogy az új társadalom kialakítására törekvő erők legfőbb feladatának tekintse a vallással szembeni harcot, beleértve a vallás politikai és hatalmi szerepét. Blanqui szerint — aki egyébként nem is a legszélsőségesebb képviselője ennek az álláspontnak — a forradalmi kormányzatnak a politikai győzelem után kivétel nélkül ki kell űznie az országból a papokat, mint azon hamis egyházi erkölcs harcosait, amely mindeddig a különböző rendszerek pillére volt. De még az olyan gyakorlati forradalmár, mint Blanqui is attól tette függővé a kommunizmus megteremtésének és a magántulajdon megszüntetésének lehetőségét, hogy előzetesen fel kell szabadítani a néptömegeket a tudatlanság állapotából és a babona uralma alól, jóllehet mind nézeteiben, mind pedig egész politikai tevékenységében az a meggyőződése fejeződik ki, hogy a kis csoportok által végrehajtott fegyveres fordulat nélkülözhetetlen feltétele a társadalmi függőség eddigi formái megszüntetésének.

Volt végül az utópikus szocializmusnak egy másik vonala, amely — szintén ateista, Németországban főként feuerbachi premisszákból kiindulva — a szocializmus megvalósításának lehetőségét ugyan szintén a vallás eddigi formáinak megszüntetésében látta, ugyanakkor azonban valamilyen új vallás kialakítására törekedett, amelyben a teista istenfogalomnak mint az imádás központi tárgyának helyét a legmagasabb rendű emberi értékek absztrakciója vagy szimbólumai foglalták volna el. Hasonló jelenséget vehetünk észre R. Owen utópikus szocialista elméletében, aki a francia felvilágosodás alapján arra a meggyőződésre jutott, hogy az ember olyan nevelésének, amely összhangban

áll a természetében rejlő altruista és racionalista hajlamokkal, éppen a vallás irracionalitása a fő akadálya. Owen a felvilágosodás korabeli filozófia hagyományainak szellemében azt írja, hogy „az emberi nem szenvedéseinek oly nagyarányú növekedése az összes eddigi rendszerek ezen alapvető tévedéseiből eredt, amelyekre az emberiség nagy tömegeit mindmáig nevelték. Ezért tanították máig az embereket csecsemőkoruktól fogva arra, hogy képtelenségekben higgyenek, most is erre az őrült útra terelik őket... Leplezzük le nyilvánosan mindennek a nyomorúságnak az okát. Mutassunk rá erre a rendkívül kárhozatos tévedésre, az emberi faj eme ostorára. (...) Ettől kezdve az álnokság, a gyűlölet, a bosszú, még az a vágy is, hogy embertársunkat bántalmazzuk, rövidesen ismeretlenné válik; és akkor az értelmes jóakarat, szívből jövő elnézés és egymáshoz való jóság lesznek az emberi természet kimagasló jellemvonásai."[65] Másrészt azonban az „A New View of Society; or Essays on the Principle of the Formation of Human Character" c. mű (1813) szerzője — ebből a munkából származik ugyanis a fentebb idézett részlet — meg akarja teremteni azokat az alapokat, „amin fel lehet építeni egy tiszta, romlatlan, élő vallást, az egyetlent, amely káros hatás nélkül békét és boldogságot adhat az emberiségnek"[66]. Ennek a vallásnak központi gondolata az ember mint olyan lény természetének koncepciója, amelynek az a lényege, hogy az ember saját boldogságát egyedül azzal érheti el, hogy közreműködik az egyetemes boldogságnak, mások boldogságának megteremtésében. Ugyanakkor Owen — későbbi írásaiban — azt javasolja, hogy a teológia isten-

[65] *R. Owen:* A társadalom új szemlélete. *R. Owen:* Nevelés és társadalom. Tankönyvkiadó 1959. 77—78. old.

[66] Ugyanott, 81. old.

fogalmát helyettesítsék a világmindenség felfoghatatlan teremtő erejének eszméjével, amely annak folytán, hogy a természet örök és „az ésszel egyező", az „isteni" törvényeinek forrása, és egyúttal egyedüli teremtője a vallási kultuszra méltó tökéletes emberi természetnek is[67]. Hasonló tendencia nyilvánult meg — igaz, hogy még a szocialista hagyomány közvetlen körén kívül — abban a kísérletben, hogy a nagy francia forradalom során megteremtsék az ész egyetemes vallását. Szocialista vonatkozásban viszont ennek az irányzatnak legtipikusabb, és talán egyúttal legszélsőségesebb képviselője C.-H. Saint-Simon volt, aki a XIX. századbeli utópikus szocialisták mindegyikénél nagyobb súlyt helyezett arra, hogy a jövőbeni eszményi rendszert egy „új kereszténységre" felépülő, majdnem teokratikusnak mondható szervezési elvek biztosítsák, amikor is ennek az új keresztény vallásnak egyedüli dogmája az a hittétel volna, hogy „az emberek viselkedjenek testvérekként egymással szemben"[68]. Ez végső soron oda vezetett, hogy a Saint-Simon nevével összekapcsolt mozgalom egyik fő eszmeáramlata később tényleges vallási csoportosulássá alakult át.

Az a körülmény, hogy a német utópikus szocialisták a XIX. század negyvenes és ötvenes éveiben átvették a feuerbachi egyetemes szeretet ateista eszményét, ugyancsak azzal a következménnyel járt, hogy a szocialista társadalomról alkotott elképzelést egy új vallás koncepciójával kapcsolták egybe, amelynek tárgya az emberiség, és amelyben az emberiség történeti üdvözüléséhez vezető út az ember kultusza. Ennek a beállított-

[67] *R. Owen:* The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race. London 1849.

[68] *C.—H. Saint-Simon:* Új kereszténység. *C.—H. Saint-Simon:* Válogatott írásai. Gondolat Kiadó 1963. 392. old.

ságnak a kifejeződése a vallásnak szentelt fejezet M. Hess „Kommunistische Bekentniss in Fragen und in Antworten" (1846) c. művében. Hess ugyanis, bár az utópista szocialisták közül a legközelebb állt a történelmi materializmushoz, az ember felszabadításának egyedüli esélyét végső soron a „szeretet és emberiség" vallásában látta.

Azok a szocialista eszmék, amelyek a néptömegek tudatába abban az időben hatoltak be, amikor a marxista filozófia megalapítói hozzákezdtek ahhoz a feladathoz, hogy a tőkés társadalom általuk felismert fejlődéstörvényeinek megfelelően szervezzék meg a proletariátus tevékenységét, a vallás felfogását illetően rendkívül eltérőek, differenciáltak voltak. Magában a német kommunista, illetve kezdetben csupán kommunizálódó munkásmozgalomban, valamint a szocializmus irányában fejlődő radikális értelmiségi körökben még mindig éltek majdnem az összes fentebb felvázolt irányzatok. A régi Igazak Szövetsége, mielőtt azt Marx és Engels még átalakította volna az első olyan proletárszervezetté, amely elfogadta a tudományos szocializmus téziseit, egyrészt közvetlenül Weitling misztikus kézműves-szocializmusának, másrészt pedig — és elsősorban — Hess és K. Grün „igazi szocializmusának" hatása alatt állt. Nem véletlen tehát, hogy a marxista filozófia megalapítóinak a kommunista proletárszervezet megteremtéséért folytatott harca brüsszeli időszakukban (1845—1848) — egyszersmind az ún. „igazi szocializmus" ellen vezetett harc is volt. Arról, hogy az ellentétek egyik, bár természetesen nem egyedüli tárgya az volt, miszerint Marx és Engels úgy vélekedett, hogy a szocialista törekvések deformálódtak annak folytán, hogy azokat egyesek az emberiség vallásává kívánták átalakítani, az a fejtegetésük tanúskodik, amelyet „A német ideológiá"-

ban és a „Kommunista Párt kiáltványá"-ban éppen az „igazi szocializmusnak" szenteltek. Ezt bizonyítja továbbá Engels számos publikációja, valamint a „Körlevél Kriege ellen" is. Kriege, az Igazak Szövetségének tagja, az Egyesült Államokban ugyanis egy, az általános testvériség vallásának eszméivel átitatott kommunizmust kezdett propagálni. Ez a „Körlevél" rámutat arra, hogy az ilyen vallásnak semmi köze sincs a valódi kommunizmushoz, sőt árt is a munkásmozgalomnak, mert — ahogyan szerzői írják — „az összes valóságos kérdésekre adott válasz nem állhat másból, csak néhány vallásosan fellengzős és minden értelmet elködösítő képből, néhány pompázatos cimkéből, mint »emberiség«, »humanitás«, »emberi nem« stb. és minden valóságos tettnek fantasztikus szólammá való átváltoztatásából"[69].

Annak szükségessége, hogy világosan meg kellett határozni a munkásosztály alapvető szocialista célkitűzéseinek és a vallásnak a viszonyát, nemcsak abban a kezdeti időszakban állt fenn, amikor Marx és Engels hozzáláttak a kommunista mozgalom megszervezéséhez. A radikális utópikus gondolat különböző eszmeáramlatainak még élő hagyományai, valamint bizonyos, a munkásmozgalmon belül érvényesülő új körülmények azzal fenyegettek, hogy a mozgalom különböző irányokban eltorzul. Egyrészt követelések jelentkeznek a vallás hivatalos eltörlésére a szocialista társadalomban, másrészt viszont a német szociáldemokraták opportunista gothai programja — igaz, hogy közvetett formában — meghirdeti, hogy a munkásmozgalom közömbös a vallással szemben.

Marx és Engels e két irányzatban egyaránt a szocia-

[69] *Marx—Engels:* Körlevél Kriege ellen. *Marx—Engels* Művei 4. kot. Budapest 1959. 12. old.

lizmus megvalósítására irányuló törekvések torzulását látja. Engels, amikor a blanquistáknak, a levert Párizsi Kommün emigránsainak azt hirdető szocialista programját értékeli, hogy a kommunista társadalmi rendben meg kell tiltani minden vallási szervezetet, továbbá akkor is, amikor bírálat tárgyává teszi Dühringnek azt a követelését, hogy a szocializmusnak meg kell gátolnia a vallásos kultuszt annak minden formájában, a következőkre hívja fel a figyelmet: először arra, hogy az ilyen jellegű tilalmak hatástalanok, másodszor pedig arra, hogy azok károsak a munkásosztály alapvető feladatai szempontjából, mert a vallás üldözése azt a „vértanúsághoz és meghosszabbított élettartamhoz segíti"[70]. „Az egyedüli szolgálat, amelyet manapság istennek még tenni lehet, az, ha az ateizmust kényszerű hitcikkellyé nyilvánítjuk.[71]" Marx viszont — ugyanabban az időben — a gothai program liberális megállapításaival száll szembe, amely a vallás problémáját egyszerűen az általános lelkiismereti szabadság követelményére szűkíti le. Marx szerint: „A munkáspártnak ez alkalommal mégiscsak ki kellett volna fejeznie azt a meggyőződését, hogy a polgári »lelkiismereti szabadság« semmi egyéb, mint mindenféle *vallási lelkiismereti szabadság* megtűrése, és hogy a munkáspárt a lelkiismeretet éppen meg akarja szabadítani a vallási babonától.[72]" Engels pedig ugyanabban az írásában, amelyben bírálja azt a látszólagosan ultraforradalmi programot, amely a vallást diktatúra útján kívánja eltörölni, arról beszél, hogy a munkások között népszerűsíteni kell az ateizmus gondolatát, és — ahhoz

[70] *Engels:* Anti-Dühring. *Marx—Engels* Művei. 20. köt. 310. old.

[71] *Engels:* Emigráns irodalom. *Marx—Engels* Művei. 18. köt. Budapest 1969. 504. old.

[72] *Marx:* A gothai program kritikája. *Marx—Engels* Művei. 19. köt. Budapest 1969. 28—29. old.

hasonlóan, ahogyan azt később Lenin tette[73] — ennek érdekében a XVIII. századbeli francia materialista irodalom terjesztését ajánlja.[74]

Marxnak és Engelsnek ez az álláspontja nem a pillanat követelményei által kikényszerített taktikai meggondolásokból fakadt. A vallási jelenségek és az emberi cselekvés történeti feltételei között fennálló közvetlen összefüggések felismerése lehetővé tette számukra, hogy a mindenkori helyzet által kikényszerített alkalmi szükségleteknél mélyrehatóbban indokolják meg azt az álláspontot, amelyre az osztálytársadalom megdöntéséért harcoló erőknek a vallással szemben helyzekedniük kell. E probléma Marx és Engels által elfogadott megoldása ezek szerint elméleti következménye egyrészt az általuk megalkotott valláselméletben foglalt alapvető megállapításoknak, másrészt pedig a történelmi materializmus egész koncepciójának. A marxista filozófia tehát annak a radikális elméleti áramlatnak folytatása, amely azt az eszmét, hogy az embert fel kell szabadítani az őt rabságra vető jelenségek kényszere alól, a vallás megszüntetésének perspektívájával kapcsolta össze. Marx és Engels elméletében ennek az álláspontnak különösen lényeges premisszája az az ateizmus, amely egyrészt az ontológiai materializmusból, másrészt pedig a következetesen humanista emberkoncepcióból adódott. Ez az álláspont ezen túlmenően abból is következett, hogy Marx és Engels felismerte a történelmi valóság vallási eltorzításának objektív hatásait, különösen pedig azt, hogy ez a torzítás a tulajdonos osztályok konzervatív törekvéseit erősíti és támogatja.

Ugyanakkor azonban az, hogy Marx és Engels materia-

[73] *Lenin:* A harcos marxizmus jelentőségéről. *Lenin* Művei. 33. köt. Szikra 1953. 221—224. old.

[74] *Engels:* Emigráns irodalom. *Marx—Engels* Művei. 18. köt. 503. old.

lista módon átdolgozva átvette a hegeli dialektika örökségét és az abban foglalt történeti determinizmust, egyaránt arra készteti őket, hogy a vallást olyan jelenségnek ismerjék el, amely bizonyos társadalmi feltételek között történelmileg szükségszerű. Az viszont, hogy ennek a szükségszerűségnek tényleges alapjait nem a gondolat vagy az emberi tudat logikai fejlődésében fedezik fel, hanem az anyagi emberi tevékenység fejlődő formáiban, lehetővé teszi számukra, hogy a vallás leküzdésének régi problémáját közvetlenül a történelmi gyakorlat lényeges céljával és azzal a szereppel kapcsolják össze, amelyet ebben a proletariátusnak be kell töltenie.

Azok az elméleti alapok, amelyeken Marx és Engels megoldja ezt a kérdést, egyszerűek. Az emberi kapcsolatok elembertelenedésének tényleges oka a termelési eszközök magántulajdona, az emberiség felszabadítására törekvő erők alapvető célja pedig a társadalmi élet osztálystruktúrájának megdöntése és olyan feltételek megteremtése, amelyekben az ember gyakorlati tevékenységének eredményei már nem állnak szemben embertől idegen, embertelen valóságként az emberi szükségletekkel. Tekintettel azonban a vallásos tudat közvetlen összefüggésére azokkal a történelmi feltételekkel, amelyek között az ember él, a társadalmi struktúra átalakításáért folytatott harc egyúttal az alapvető vallásképző tényezők felszámolását is jelenti. Csak az teszi ugyanis lehetővé olyan feltételek kialakítását, amelyek között az emberi szükségletek és vágyak nem találnak látszólagos kielégülésre a vallásban, ha az emberi kapcsolatok síkján megszüntetjük mindazokat az okokat, amelyek oda hatnak, hogy a társadalmi függőségek egy természetfölötti lénytől való függés alakját öltik magukra. Mint ahogyan Marx írja „A tőké"-ben: „A való világ vallási visszfénye egyáltalán csak akkor tűnhet el, ha

majd a gyakorlati mindennapi élet viszonyai az emberek számára nap nap után egymásra és a természetre való átlátszóan ésszerű vonatkozásokat testesítenek meg. A társadalmi életfolyamatnak, vagyis az anyagi termelési folyamatnak az alakja csak akkor veti le misztikus ködfátylát, amikor az majd, mint szabadon társult emberek terméke, ezek tudatos tervszerű ellenőrzése alatt áll majd."[75]

A vallás tényleges megszüntetése a marxista filozófia megalapítói számára tehát egyértelmű az osztálytársadalom azon függőségi formáinak megszüntetésével, amelyekből a vallás megszületik. A probléma lényege Marx és Engels számára tehát nem a vallás megszüntetése mint önmagában való cél, hanem azoknak a viszonyoknak felszámolása, amelyek között az önmaga által megtermelt javak felhasználásától és saját személyiségének alkotó kibontakoztatási lehetőségétől megfosztott embernek kényszerűen vallásos lénynek kell lennie, létezésének értelmét — megtagadva saját emberi mivoltát — társadalmi és biológiai létének határain kívül kell keresnie. Ily módon azonban a valláskritika a marxizmus talaján az elméleti szférából, ahol eddig foglalkoztak vele, a gyakorlati cselekvés síkjára tevődik át, amikor is ennek a cselekvésnek közvetlen tárgya már nem maga a vallás, hanem a társadalom életének gazdasági alapjai. Mint ahogyan Engels írja, a vallás tényleges előfeltételeit csak „társadalmi tett" szüntetheti meg, aminek útján azután „a társadalom az összes termelési eszközöknek birtokbavételével és tervszerű kezelésével önmagát és valamennyi tagját felszabadította ama szolgaságból, amelyben ezek az önmaguk által megtermelt, de velük túlerejű idegen hatalomként szemben álló termelési esz-

[75] *Marx:* A tőke. I. köt. *Marx—Engels* Művei. 23. köt. 81. old.

közök tartják őket, amikor tehát az ember már nemcsak tervez, hanem végez is, csak akkor tűnik el az utolsó idegen hatalom, amely most még visszatükröződik a vallásban, és ezzel együtt eltűnik a vallási visszatükröződés is, abból az egyszerű okból, mert akkor nincs mit többé visszatükröznie."[76]

Ez, a tőkés tulajdont megdöntő forradalmi tett a munkásosztály történelmi feladata. Ő hivatott arra, hogy a további emberi tevékenység számára olyan feltételeket teremtsen, amelyek között a vágyak kielégítésének vallásos formája többé már nem társadalmi szükségszerűség, vagyis a munkásosztályra hárul a vallást megszüntető erő szerepe.

[76] *Engels:* Anti-Dühring. *Marx—Engels* Művei. 20. köt. 310. old.

TARTALOM

Bevezetés / 5

Első rész

A MARXIZMUST MEGELŐZŐ
ÚJKORI VALLÁSELMÉLETEK / 29

I. Valláselméletek az angol felvilágosodás korában / 31

1. A felvilágosodás korabeli valláselméletek történeti előzményei a XVII. és a XVIII. század Angliájában / 31
2. A deista valláselmélet megszületése – Herbert of Cherbury / 38
3. Thomas Hobbes: a vallás mint a szabadság megzabolázásának eszköze / 47
4. Az angol deizmus szabadgondolkodó vallásfilozófiája / 60
5. David Hume naturalista valláselmélete / 84

II. Valláselméletek Franciaországban a polgári forradalom előtt / 110

1. A francia felvilágosodás valláselméleteinek eszmei forrásai / 110
2. A vallás történeti megközelítésére irányuló első próbálkozások / 115
3. Téves megismerés vagy tudatos hamisítás / 141
4. Deschamps – az első kísérlet a vallás dialektikus felfogására / 156

III. A klasszikus német filozófia valláselméletei / 169

1. A német felvilágosodás vallásfilozófiája / 169
2. A vallás mint a gyakorlati ész posztulátuma / 201
3. A kanti valláselmélet következményei Fichténél / 223
4. A romantikusok. A vallás mint a világmindenséggel való egység élménye / 231
5. A vallási folyamat hegeli dialektikája / 245
6. Az ifjúhegeliánus valláskritika elméleti előzményei / 270
7. A vallásos elidegenülés feuerbachi elmélete / 290

Második rész

A MARXISTA VALLÁSELMÉLET MEGSZÜLETÉSE 313

IV. A marxista valláselmélet kialakulása és lényege / 315

1. Az ifjú Marx vallási nézeteinek fejlődése / 315
2. Az ifjú Engels valláshoz való viszonya / 340
3. A vallás mint misztifikált társadalmi tudat / 354
4. A vallás mint a gyakorlat torzulása / 370
5. A munkásosztály forradalmi gyakorlata mint a vallás megszüntetésének perspektívája / 385

A kiadásért felel a Kossuth Könyvkiadó igazgatója
Szerkesztette dr. Lakatos György
A borító és a kötésterv Kolosváry Bálint munkája
Műszaki vezető Szécsi Andor
Műszaki szerkesztő Lengyel József
A szedést 1974. ápr. 28-án kezdték meg
Megjelent 1975. jan. 20-án 4000 példányban
Terjedelme 20,2 (A/5) ív
74.1275/1/3311 — Zrínyi Nyomda, Budapest —
Felelős vezető Bolgár Imre vezérigazgató